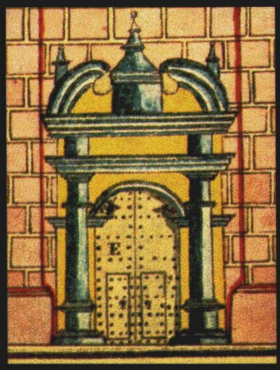
Transiciones hacia el Sistema Colonial Andino

Carlos Sempat Assadourian



EL COLEGIO DE MEXICO
Fideicomiso Historia de las Américas

IEP
Instituto de Estudios Peruanos

CARLOS SEMPAT ASSADOURIAN nació en Córdoba (Argentina). Se educó en su ciudad natal y en Santiago de Chile, donde trabajó hasta 1973. Ha investigado acerca de la historia colonial en archivos y bibliotecas de Argentina, Bolivia, Chile, España, México y Perú, fruto de lo cual ha producido importantes publicaciones, entre las que destaca su libro *El sistema de la economía colonial* (Lima: IEP, 1982). Ha sido investigador asociado del Instituto de Estudios Peruanos y desde 1975 se desempeña como profesor en El Colegio de México.

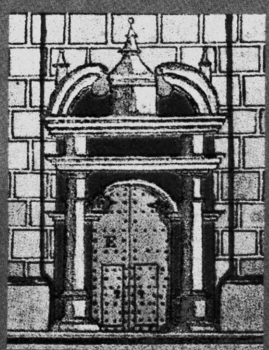
Portada Detalle de la obra *Trujillo del Perú* de Baltazar J. Martínez Compañón.

Carátula Gabriela de Amat Huerta

TRANSICIONES HACIA EL SISTEMA COLONIAL ANDINO

Transiciones hacia el Sistema Colonial Andino

Carlos Sempat Assadourian



EL COLEGIO DE MEXICO
Fideicomiso Historia de las Américas

IEP
Instituto de Estudios Peruanos

Serie: Estudios Históricos 15

CREATIVE COMMONS

© De esta edición

IEP ediciones
Horacio Urteaga 694, Lima 11
Telfs. 32-3070 / 24-4856

El Colegio de México
Fideicomiso Historia de las Américas
Camino al Ajusco Nº 20
Colonia Pedregal de Santa Teresa
Código Postal 10740
México, D.F.

Impreso en el Perú
Primera edición, noviembre 1994
1,000 ejemplares

ISBN 84-89303-36-3
ISSN 1019-4533

ASSADOURIAN, Carlos Sempat
Transiciones hacia el sistema colonial andino.-- Lima: IEP/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas, 1994.-- (Estudios Históricos, 15)

POBLACIÓN INDÍGENA/ETNICIDAD/INCANATO/COLONIA/HISTORIA SOCIAL/ENCOMIENDAS/COMUNIDADES CAMPESINAS/USO DE LA TIERRA/S. XVI/HISTORIA/PERÚ/HUÁNUCO/CHUCUITO/

W/05.01.01/E/15

A John V. Murra

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN 11

I. "LA GRAN VEJACIÓN Y DESTRUICIÓN DE LA TIERRA": LAS GUERRAS DE SUCESIÓN Y DE CONQUISTA EN EL DERRUMBE DE LA POBLACIÓN INDÍGENA DEL PERÚ 19

II. INTERCAMBIOS EN LOS TERRITORIOS ÉTNICOS ENTRE 1530 Y 1567, SEGÚN LAS VISITAS DE HUÁNUCO Y CHUCUITO 63

III. LOS DERECHOS A LAS TIERRAS DEL INCA Y DEL SOL DURANTE LA FORMACIÓN DEL SISTEMA COLONIAL 92

IV. DOMINIO COLONIAL Y SEÑORES ÉTNICOS EN EL ESPACIO ANDINO 151

V. LA RENTA DE LA ENCOMIENDA EN LA DÉCADA DE 1550: PIEDAD CRISTIANA Y DESCONSTRUCCIÓN 171

VI. LOS SEÑORES ÉTNICOS Y LOS CORREGIDORES DE INDIOS EN LA CONFORMACIÓN DEL ESTADO COLONIAL 209

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA CITADAS 293

INTRODUCCIÓN

LOS SEIS ENSAYOS reunidos en este volumen, escritos o publicados entre 1982 y 1987, estudian en la diversidad un solo problema: el complicado proceso de transición al sistema colonial desarrollado en el espacio regido antes por el Inca.

Un especial motivo, podríamos decir de índole técnico, el de las fuentes, me decidió a escribir *La gran vejación y destruición de la tierra...* Quería mostrar cómo la información estadística registrada en los quipus de los guancas, presentada por sus curacas al poder colonial en unas probanzas de 1560-1561, ayuda a solucionar el embrollado tema de las causas que a partir de 1528-1530, y durante casi dos décadas, provocaron el gran derrumbe inicial de la población andina.

A propósito del caso del Perú sostengo que la "teoría antigua" sobre los factores de la primera e impresionante caída de la población indígena, revisada críticamente, es más aceptable que la teoría de la investigación moderna, la cual reduce esa gravísima crisis a la propagación de las epidemias traídas por los invasores europeos.

Insistiré en este punto pues la historiografía, en una equívoca simplificación, tiende a personalizar en fray Bartolomé de las Casas lo que yo llamo la "teoría antigua" de la despoblación. Por ella entiendo algo más variado: con respecto al caso inicial de las Antillas, que la destrucción demográfica fue ocasionada por la violenta alteración de la sociedad indígena, la cual fue obligada a saciar sobre todo el ansia de oro de los europeos. Cabe subrayar que las cifras esenciales que manejó Las Casas para enjuiciar esa ruina demográfica no son suyas sino de otros testigos europeos.

Para el Perú la "teoría antigua" atribuye a la codicia y a las guerras desatadas por los conquistadores la calidad de causas primordiales de la despoblación ocurrida hasta 1548-1550. Dejé de examinar la "codicia" (aunque para sugerir su incidencia habría bastado tomar el ejemplo de las minas de oro de Carabaya o el tributo de algunas encomiendas) para concentrarme en los hechos militares. Creo correcto seguir conceptualizando esta fase como un *estado de guerra permanente* que afectó los más diversos niveles. Pero señalo que quienes aquí formulan la "teoría antigua" incurren, sin duda en forma consciente ("lascasiana"), en serias faltas. En consecuencia, para cubrir la omisión más importante, aquella que hace razonable a la "teoría antigua" misma, dedico toda mi atención a mostrar la participación indígena en los combates militares que se suceden a partir del triunfo (también "golpe de suerte") de la hueste de Pizarro en Cajamarca. Advierto, asimismo, cómo el cronista indio Guamán Poma no dejó de señalar, con absoluta claridad, que el conflicto por la sucesión imperial entre Huáscar y Atahualpa fue el suceso inaugural de ese *estado de guerra permanente* que asoló al Perú durante dos décadas.

Para la despoblación sucedida en la Nueva España la "teoría antigua" reconoce la intervención de varias causas. La relación más completa de ellas pertenece a fray Toribio de Motolinía ("las diez plagas"). En su orden Motolinía atribuye el primer lugar a las epidemias, el segundo a la guerra de conquista y el tercero, asociado con los dos anteriores, a las hambrunas. Cuando otros hombres de aquel siglo expresan esa "teoría" de la despoblación de manera simplificada, enuncian siempre las epidemias y las guerras de conquista (se debe pluralizar para no soslayar los efectos de las *entradas* posteriores y las cacerías de esclavos). También coinciden en que las epidemias ocasionaron mayor mortalidad que las guerras. Dentro de lo que conozco, el único que invierte este orden, mencionando primero las guerras y luego las epidemias, es Diego Muñoz Camargo, el cronista mestizo de Tlaxcala; su postura se puede justificar en términos locales: el señorío de Tlaxcala se comprometió a asumir un gran costo militar (y lo sufrió) en la conquista encabezada por Hernán Cortés.

En tanto dejé de tratar en *La gran vejación y destruición de la tierra...* los sucesos de la década de 1540, diré algo acerca de los dos importantes datos, ¿inéditos?, que aparecen en el breve apéndice documental que cierra ese ensayo: las sumas de 1.550.000 y de 243.000 *hatun runas* que arrojaron, respectivamente, el recuento general ordenado por Francisco Pizarro en 1540 y las visitas empezadas a practicar en 1548 por mandato de La Gasca. Mientras la cifra de 1548 puede ser sometida a un esmerado cotejo

con los números parciales que le sirven de base, parece muy poco probable poder revisar alguna vez, aunque sea mínimamente, la cifra de 1540. En el uso de ambas magnitudes no se puede olvidar, además, la incógnita existente acerca de las dimensiones alcanzadas por la categoría de los mitimaes estatales en el Tawantinsuyu y de los yanaconas durante la temprana fase del dominio europeo.

De todos modos, ambas cifras permiten formular algunas conjeturas. Ejercicios moderados de proyección, al tomar como base la cantidad de 1.550.000 *hatun runas* que arroja el recuento de 1540, desechan por excesivamente *baja* la estimación de N. Wachtel de que el Tawantisuyu albergaba una población aproximada de 7-8 millones en el momento de la conquista europea. Refuerzan, en cambio, la estimación —"alcista"— de N. D. Cook de una población cercana a los 9 millones de habitantes para la sola área del actual Perú. En segundo lugar, la confrontación de la cifra del recuento de 1540 con los 243.000 *hatun runas* contabilizados en la visita general iniciada en 1548, ofrece un sorprendente decrecimiento del 84%. Según Antonio de Ribera, autor del documento transcripto, semejante pérdida ocurrida en tan corto tiempo se debió a la prolongación de las guerras por el conflicto entre los bandos de los Pizarro y Almagro primero, y por el de los insumisos contra el poder real después. ¡El portavoz de los encomenderos asume la "teoría" lascasiana de la destrucción demográfica! No alcanzo todavía a aceptar una caída tan desenfrenada del 84% en el número de los *hatun runas* en apenas ocho o nueve años, aun si a la sobremortalidad debida al factor militar referido por el portavoz de los encomenderos agregásemos las sobremortalidades ocasionadas por la hambruna generalizada que atestiguan los quipucamayos incas y por esa epidemia general hacia 1545-1546 que menciona Cieza.

Pero podríamos igualmente conjeturar que el recuento de 1540, fundado en "visitas" ligeras que contrarían las instrucciones —como lo demuestra la efectuada por Cristóbal de Barrientos a Cajamarca—, tiende más bien a reflejar el postrer registro censal indígena pre-europeo, eso que solemos llamar el último quipu incaico o el quipu de Wayna Qhapaq. Bajo este supuesto, y con el agregado de la masa agrupada en la categoría de mitimaes estatales, la población del Tawantinsuyu hacia 1528-1530 podría situarse en el orden de los 8 a 10 millones. Anoto, por último, qué paradoja surge de esta especulación: el decrecimiento global del 84% resultante entre las cifras de 1.550.000 y 243.000 *hatun runas*, al ser ubicado como si fuera el correspondiente al lapso de 1528-1530 a 1548, es casi

semejante, por ejemplo, a la baja probable operada en el grupo guanca en ese mismo período (–81.5%).

En 1983, con *Intercambios en los territorios étnicos...* retomé el tema de los mercados. En una ponencia escrita en 1976, "La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial", expuse el factor fundamental de ese proceso; esto es, los efectos generales suscitados por el Potosí del tiempo de la huayra. Pero en ese modelo faltó desarrollar con más atención el agregado originado por la dislocación del sistema andino de redistribución de bienes y el de aquellos otros posibles agregados que se podrían inferir de la indagación acerca de las formas de intercambios habidos en el Tawantinsuyu.

Con respecto al último problema, mi ensayo plantea un desacuerdo con varios autores cuyos trabajos estaban perfilando una opinión favorable a la existencia de fuertes intercambios, con mercados y mercaderes especializados. Puedo decir en mi favor que, al considerar tales cuestiones, tuve la prudencia de basarme en la información que deparan las visitas de Huánuco y Chucuito. Por algunos aspectos específicos que se indagan en ellas, pero sobre todo porque permiten reconocer en detalle los patrones básicos de acceso de los señoríos andinos a los recursos de diferentes alturas, esas visitas constituyen las dos fuentes esenciales con que contamos hasta el momento para determinar la posible lógica y el alcance de los intercambios en el Tawantinsuyu, así como los grados de ampliación en la circulación de bienes que provoca la irrupción europea, según haya sido el tipo de acceso de los señoríos a los recursos de distintos pisos ecológicos. Volveré enseguida sobre este último punto.

La ponencia sobre los derechos a las tierras del Inca y del Sol refleja un aspecto muy limitado del proceso de formación del sistema agrario colonial. En cierto sentido la cuestión de los "derechos" carece de atractivo por la manera en que perdió vigencia: el poder estatal europeo terminará por arreglar tan crucial problema siguiendo pautas utilitaristas. Empujado otra vez por sus necesidades financieras, Felipe II se declarará propietario de todas las tierras y, dando una parte a los indios, cederá o convalidará la transferencia de la otra parte a los españoles, obteniendo de éstos un abultado ingreso para la real hacienda. Pero la cuestión posee un alto interés hasta el momento en que el poder estatal proclamará su albedrío final. Permite reexaminar, desde este ángulo específico y para ese tiempo previo, los escrúpulos y las falacias que dividen al grupo español en la compleja transición que instaura su dominio. Cosa más relevante aún: nos ofrece la posibilidad de conocer cómo los señoríos andinos aspiraron a seguir

siendo actores reales de la historia sin negar su sojuzgamiento al rey católico. Lamento, en consecuencia, no haber concluido aún la escritura de otra parte de esta historia de "los derechos", aquella que afecta más directamente al mosaico de las territorialidades étnicas.

En este ensayo seguramente he dejado de advertir ciertos hechos y rasgos substanciales. En el momento de su redacción, dentro de la incertidumbre provocada por la insuficiencia de los datos disponibles, sentí especialmente esa carencia para el caso del gran dominio estatal de Cochabamba. Siendo un área de tan extraordinario valor para el tema, resultó sumamente aflictivo considerarla sin disponer de varios expedientes guardados en el Archivo Histórico Municipal de Cochabamba cuya consulta haría posible entender mejor algunos problemas fundamentales. Pero hubo compensaciones, como la de apreciar, entre las fuentes éditas, los tan desatendidos *Coloquios de la verdad* del clérigo cuzqueño Pedro de Quiroga, o la de sacar conclusiones de los textos de Polo de Ondegardo. También por las enseñanzas obtenidas en Guamán Poma, por ejemplo esa continuidad que él postula entre las tierras de las *wacas* y las de las cofradías, o el apóstrofe de *mitimays* con que caracteriza a los españoles.

Tanto en *Intercambios...* como en *Los derechos...* sobresalió ese "control vertical de un máximo de pisos ecológicos" con el cual J. V. Murra tan bien sensibilizó y orientó a la investigación andina. Al respecto, los datos que conocía en aquellos momentos ya dejaban inferir que los cultivadores de los pisos cálidos (coca, maíz) tenían la condición de *yanas*, "criados" o "indios de servicio" de los linajes dirigentes de los señoríos del altiplano. A partir de 1986 pude empezar a investigar en el Archivo General de Indias y fui consiguiendo nueva información sobre las modalidades y los alcances de las fracturas que fueron infligidas a varios señoríos del altiplano cuando los españoles procedieron a separar y repartir sus pisos cálidos como encomiendas. Y creo yo que el análisis de estas roturas provocadas en la década de 1540 resultará decisivo para definir debidamente la primera fase del proceso de transición. Los tres últimos artículos son meros puntos (el primero de ellos, *Dominio colonial y señores étnicos...*) o capítulos (los otros dos) de un larguísimo trabajo redactado en unos febriles meses de 1982 cuando, muy alejado de lo que me había propuesto inicialmente, salió algo referido a la implantación y las políticas del estado colonial vistas a la luz del poder y de las reclamaciones de las autoridades étnicas y de las violentas contradicciones que continuamente dividían al grupo conquistador a lo largo de un tiempo "absolutamente revuelto": el que corrió desde la infortunada derrota de Atahualpa en Cajamarca hasta el "descubrimien-

to" español del Taqui Onkoy. Estos tres artículos apenas reflejan, entonces, partes, coyunturas de otro de los tensos procesos que caracterizaron la transición del Tawantinsuyu al sistema colonial andino. Pero confío en que tales fragmentos dejen vislumbrar el sentido y los atractivos que tiene hacer una historia más real, o sea más próxima y respetuosa hacia las estructuras y los hechos del pasado.

Me parece pertinente incluir aquí el siguiente comentario sobre las cuestiones de la degradación de los linajes nobles indígenas y la transformación de los señoríos andinos en "comunidades". En México empecé a entrecruzar mi interés por lo andino con investigaciones sobre la historia de la Nueva España. Del análisis comparativo se concluye que, bajo los mismos paradigmas institucionales, se desarrollan dos procesos bastante discordantes —por sus intensidades diferenciales— de subordinación de la población indígena. La andina fue sometida a una explotación muchísimo más dura, cruel y humillante que la población de habla náhuatl del centro de México. Tal divergencia obedece a varios factores y circunstancias, algunos de los cuales ya aparecen en los momentos mismos de las conquistas de México y del Perú (una explicación más compleja, por cierto también menos eurocéntrica, requiere incorporar el análisis de las estructuras indígenas preeuropeas imperantes en ambos espacios). Quizás las conclusiones que se derivan del análisis comparativo entre el espacio andino y la Nueva España sean significativas para una conceptualización más profunda y de larga duración acerca de la degradación de los linajes nobles indígenas y la erosión y pérdida de las identidades étnicas "segmentarias" ("señoríos") bajo el dominio colonial. Por ahora sólo cabe resumir los hechos del siglo XVI. El modelo que pude establecer en 1982 sobre estas cuestiones para el espacio andino resulta absolutamente válido, en tanto "modelo", para el caso de la Nueva España. Esto no tiene nada de extraño: en ambas partes rigen los mismos paradigmas institucionales y también el rechazo de la mayoría de los españoles a admitir el poder, las parerrogativas económicas y la estirpe histórica de los linajes nobles indígenas. En ambos espacios el poder colonial logró cancelar los derechos económicos o "rentas señoriales" de los linajes nobles (aunque éstos procuraron una continuidad disminuida de esos derechos en sus tierras patrimoniales). Sobre esta acción, debido al tipo de sus estructuras indígenas, me parece más honda —y más apasionante analíticamente— la discontinuidad ocurrida en México.

La diferencia entre los casos andino y novohispano residió en los cambios de las normas y cuerpos políticos indígenas. En la Nueva España, a

partir de las iniciativas concretas tomadas por el virrey Antonio de Mendoza, extendidas territorialmente durante la segunda mitad del siglo XVI con reajustes esenciales en sus marcos normativos, se logró que al terminar esta centuria "el cabildo indio" apareciera como una organización institucional consolidada, con varias funciones reguladoras relevantes hacia afuera y hacia dentro del conjunto que representaba. El cambio político recibió un refuerzo adicional con las congregaciones que se impulsaron en la primera década del siglo XVII, las cuales borraron los últimos "derechos" sobre las tierras de los antiguos señoríos que aún solían rememorar y a veces reivindicar los linajes nobles indígenas.

La historiografía mexicana ha establecido para esta nueva organización política económica el nombre de "pueblos indios". Sin negar la posibilidad de concebir "continuidades" de algunos rasgos preeuropeos (pero con grados diversos de modificación), me parece necesario enfatizar que los pueblos indios son una creación colonial donde predominan las reglas europeas incluso más allá de los aspectos formales. Fue bajo estas nuevas estructuras institucionales que los llamados pueblos indios de la Nueva España se empeñaron en su propio proyecto de adaptación al dominio colonial. Cabe subrayar que este gran cambio institucional, con todas las consecuencias evolutivas que encierra, se retardó más que secularmente en el espacio andino.

* * *

Desde 1975 El Colegio de México me ha deparado todos los apoyos para continuar mis investigaciones. Agradezco también a Alicia Hernández Chávez por la contribución del Fideicomiso Historia de las Américas a esta edición. Asimismo al Instituto de Estudios Peruanos, y a Heraclio Bonilla, Carlos Contreras y Manuel Miño por considerar que la reunión de estos seis ensayos en un solo volumen podría contribuir al permanente debate sobre la formación social andina.

I

"LA GRAN VEJACIÓN Y DESTRUICIÓN DE LA TIERRA": LAS GUERRAS DE SUCESIÓN Y DE CONQUISTA EN EL DERRUMBE DE LA POBLACIÓN INDÍGENA DEL PERÚ*

EN LOS ACTUALES ESTUDIOS aún se acostumbra mencionar la incidencia de varios factores en la catástrofe demográfica ocurrida en las Indias durante el siglo XVI: destrucción física por las guerras de conquista, ruptura de los sistemas nativos de producción y distribución, sobreexplotación, hambre. Pero, en verdad, ellos atribuyen ese desastre a la acción de un factor único: como lo expresa Sánchez Albornoz, la propagación de las epidemias traídas por los europeos serían "la causa fundamental del derrumbe demográfico según el parecer de la mayoría de los autores contemporáneos..." (1973:81).[1]

En 1963 y 1966, en sendos ensayos altamente especulativos, H.F. Dobyns aplicó este planteamiento al área andina. Revisaré sus afirmaciones para el período que concluye hacia 1550 pues, según mi opinión, fue durante ese tiempo cuando ocurrió el real colapso, en términos absolutos, de la población andina.

Dobyns postula como principal prueba una epidemia ocurrida en algún momento previo a la invasión europea, la cual provocó la muerte de Wayna Qhapaq, de su sucesor y de otros altos personajes incas. Según

*Ponencia presentada al 2ème Congrès International de Démographie Historique: "Le peuplement du monde avant 1800". Centre National de la Recherche Scientifique, París, junio de 1987.

1. Los primeros planteos sólidos de la "teoría epidémica" aparecen en los ensayos de Jean Vellard, "Causas biológicas de la desaparición de los indios americanos", **Boletín del Instituto Riva Agüero**, Lima, 1956, vol. II, págs. 77-93, y de Woodrow Borah, "¿América como modelo? El impacto demográfico de la expansión europea sobre el mundo no europeo", **Cuadernos Americanos**, XXI, 6. Noviembre-diciembre 1962.

Dobyns, "la mayor parte de los investigadores ha confundido el concepto <tiempos aborígenes> con el de <preconquista> en el área andina, al no darse cuenta que los tiempos aborígenes terminaron antes de la conquista, por lo menos en términos biológicos. El imperio inca, conquistado por algunos cientos de aventureros bajo el mando de Pizarro, tenía probablemente menos de la mitad de los súbditos con que contaba en la década anterior...". Vale decir, para confirmar la teoría epidémica, Dobyns aduce que Wayna Qhapaq habría muerto en 1524, 1525 ó 1526, a consecuencia de una epidemia europea (viruela hemorrágica), que comenzó en La Española a fines de 1518, pasó a Puerto Rico en 1519, a México en 1520, a Guatemala en 1521. Aunque a partir de la última fecha ya no se conocen más datos, para Dobyns esa epidemia continuó desplazándose por el resto de Centroamérica hasta pasar al Perú "probablemente por mar partiendo de Panamá". En el Perú, concluye Dobyns, tal pandemia "pudo fácilmente haber diezmado a la mitad de la población andina..." (1963:494-497).[2]

La suposición de que Wayna Qhapaq murió a consecuencia de una epidemia de viruela hemorrágica está poco fundamentada. Ya Lastres, aunque se inclinaba por la viruela, admitía que la "etiqueta diagnóstica" de dicha epidemia "todavía no se ha fijado", "fluctúa entre la viruela y el tifus exantemático" (1951: 149 y 151).

Los primeros cronistas europeos que ofrecen alguna descripción de la enfermedad mortal del Inca son Sarmiento de Gamboa y Cabello Valboa, en 1572 y 1586. Aunque ambos testimonios son muy tardíos veamos lo que dicen: el Inca "supo cómo en el Cuzco había gran pestilencia... llegado que fué a Quito dióle una enfermedad de calenturas, aunque otros dicen que de viruelas y sarampión..." (Sarmiento de Gamboa 1942:164); al Inca le avisaron que en el Cuzco "había una general e irremediable pestilencia" y en Tumibamba, "sintiéndose allí indispuesto y falto de salud se fue a Quito... y llegado allá se le fue acrecentando el mal y pasó en unas mortales

2. El supuesto de que esta epidemia de viruelas afectó a la población andina en el tiempo de Wayna Qhapaq, esto es, que en el plano biológico hubo una invasión europea mortífera antes de la entrada de Pizarro, ya se encontraba definida dentro de la historiografía peruana. Para José Toribio Polo tal epidemia llegó al Perú entre 1523-1525 (1913:51-52). Según J. B. Lastres, en el Perú "la curva epidemiológica comienza en 1525, antes del ingreso de los españoles" (1951, II:75).

3. La diferente versión de ambos cronistas vuelve a manifestarse cuando mencionan la muerte de Ninan Cuyuchic, quien había sido nombrado sucesor de Wayna Qhapaq. Mientras para Sarmiento de Gamboa murió "de la pestilencia de las viruelas". Cabello de Valboa dice que el sucesor "en esta coyuntura estaba enfermo de calenturas de las cuales en pocos días murió...".

calenturas..." (Cabello Valboa 1951:393).[3] Llama la atención que en ambas fuentes aparezca una relación de tipo temporal entre la muerte de Wayna Qhapaq y una epidemia desencadenada en el Cuzco, supuestamente de sarampión, y que entre los cronistas indios Pachacuti registre que Wayna Qhapaq y sus capitanes murieron de sarampión, "todas las caras llenas de caracha" (1968:311), y Guamán Poma haga mención de la "pistelencia de saranpión, birgoelas", "pistelencia de saranpión y birguelas muy grandícimas, en tiempo de Guayna Capac Ynga, se murió mucha gente y el Ynga..." (1980, I:93, 260). Señalemos, por último, que quizás Garcilaso, por el medio en que vivió durante sus primeros años, sea el registro más fidedigno acerca de la enfermedad mortal del Inca; él escribe que Wayna Qhapaq "se entró en un lago a bañar... de donde salió con frío, que los indios llaman *chucchu*, que es temblar, y como sobreviniese la calentura, la cual llaman *rupa*... que es quemarse, y otro día y los siguientes se sintiese peor y peor, sintió que su mal era de muerte..." (1943, II:249).

De acuerdo a las versiones revisadas, resulta una exageración hablar de "etiqueta diagnóstica". Posiblemente Lastres tuvo dos motivos para inclinarse por la viruela como causa de la muerte de Wayna Qhapaq. Primero, el testimonio relativamente temprano procedente de un cronista de la calidad de Cieza, aunque éste no describa los síntomas de la epidemia.[4] Segundo, porque la epidemia de viruela que empezó en La Española en 1518 y se propagó a varias áreas *también debió llegar al Perú*.[5]

Esta premisa de Lastres, retomada por Dobyns y luego de éste por M. Morner, N. D. Cook y A. W. Crosby,[6] pertenece a ese tipo de cuestiones tan difíciles de demostrar como de negar. Si bien S. F. Cook (1955) tiene razón al sostener que la trasmisión de las epidemias no se limita exclusivamente a las tribus que entran en contacto directo con los europeos, de ello y en función de nuestro caso sólo podemos entrever la posibilidad y no la absoluta certeza que la epidemia de viruela iniciada en las Antillas cuyos rastros se pierden en 1521, en Guatemala, haya alcanzado el Tawantinsuyu. Sin negar absolutamente tal posibilidad, creo que la discusión conjetu-

4. Cieza usa el término **viruela** pero, como advierte Crosby, la generación de conquistadores pudo emplear esa palabra "para referirse a sarampión, tifus o varicela..." (1973:43).

5. La epidemia de viruela desencadenada en las Antillas que pasó a México, dice Lastres, "pudo perfectamente haber sido importada por tierra, del Itsmo, a través de Colombia y llegar al Ecuador..." (1951, II:151).

6. Aunque Crosby advierte que "si intentamos describir la primera llegada de las enfermedades del Viejo Mundo a las áreas al sur de Panamá tenemos que manejar la ambigüedad, los equívocos, las simples adivinanzas...", sostiene la **alta probabilidad** que la citada epidemia de viruela llegó hasta el Perú (1967:321-337).

ral de este problema debería reconsiderar un hecho. Los estudios más cuidadosos dedicados a datar la muerte de Wayna Qhapaq sugieren como fechas probables a 1527/1528 (Rowe 1978), 1528/1529 (Means 1964:8) y 1529/1530 (Bravo Guerreira 1977). De ser las correctas, estas fechas hacen más incierta aún la relación entre la epidemia andina y la centroamericana de viruela de 1519/1521.

Ahora bien, lo que sí ya parece una enorme hipérbole es la proposición de Dobyns que esa epidemia de fecha y diagnóstico incierto pudo diezmar a la mitad de la población del Tawantinsuyu. En tanto ha llegado a calcular que el imperio inca albergaba una población de 30 a 37.5 millones, él alienta así la creencia de una súbita sobremortalidad de 15 a 19 millones de habitantes. Tan magno desastre tendría que haber sido registrado por los españoles pues ellos entran poco después de producida la epidemia. El único dato de índole cuantitativo que hallamos en las crónicas fue recogido casi dos décadas después del hecho y sugiere una sobremortalidad muy inferior a la calculada por Dobyns. En efecto, de acuerdo a Cieza, los indígenas "...cuentan que vino una gran pestilencia de viruelas tan contagiosa que murieron más de doscientas mil ánimas en todas las comarcas, porque fue general..." (1967:231).

Revisemos ahora las contadas referencias documentales que se conocen acerca de epidemias luego de producido el contacto directo entre los conquistadores y el imperio inca. Para la década de 1530, las fuentes sólo mencionan una plaga de verrugas estallada en Coaque en 1531. Indican que afectó únicamente a los españoles y para éstos fue "una enfermedad extraña".[7] Además de esta plaga, Dobyns menciona la epidemia de "sarampión" desencadenada en Nueva España hacia 1531 y formula hipótesis sobre su desplazamiento al Tawantinsuyu, aunque reconoce esta vez que no existe ninguna noticia confirmatoria de tal presunción.

Para la década de 1540, los documentos europeos contienen frecuentes referencias al *carache*, "crudelísima enfermedad" que provocó una gran mortandad en el ganado indígena. Tal frecuencia contrasta con la escasa atención otorgada a una epidemia que habría afectado a la población indígena en 1546. Casi todos los historiadores que la mencionan sólo saben citar a Herrera, o sea una fuente demasiado tardía.[8] No obstante, Dobyns

7. J. B. Lastres ha reunido toda la información édita sobre esta plaga: sería tan local que la llama **verruga peruana** (1951, II:30-40).

8. Herrera copia a Cieza quien dice que en 1546 alcanzó a la provincia de Quimbaya, en el Nuevo Reino de Granada, "una general pestilencia" que había afectado a todo el reino del Perú, "la cual comenzó de más adelante del Cuzco y cundió toda la tierra, donde murieron

presume que esa epidemia fue "el episodio andino" de la que había devastado a la Nueva España el año anterior (1963:499), opinión a la cual adhiere N. D. Cook. En función del debate sobre los efectos de las epidemias europeas en la población nativa, cabe advertir que tanto Dobyns como Cook citan a Zinnser, quien clasifica la epidemia novohispana de 1545 como tifus planteando asimismo la alta probabilidad de que el tifus flagelara "México central antes del arribo de los europeos". Para Lastres, en el mundo andino preeuropeo, donde las "pestes eran para los aborígenes el castigo colectivo de los dioses por los pecados cometidos", las epidemias "de *tifus exantemático* debió ser frecuente" (1951, II:153).

Con base en los datos que acabamos de revisar, más los pertinentes para los años posteriores, N. D. Cook construyó un cuadro sobre la posible pérdida de población que habrían causado en el Perú las epidemias desencadenadas entre 1524-26 y 1619, calculando sus mortalidades "máxima" y "mínima" (1981:70). Examinemos sus estimaciones para el período que estamos discutiendo.

De acuerdo a ellas, la posible pérdida de población por epidemias en el área andina sería del orden de 60% a 72% entre 1524 y 1546.[9] Son estas estimaciones de pérdidas las que conducen a Cook, cuando explica la crisis demográfica dada en este espacio durante el siglo XVI, a sostener que si bien hubo algunos factores que incidieron como las guerras, las formas de trabajo, el hambre, "no es menos cierto que eran factores secundarios en términos estadísticos, y que en comparación con las epidemias significaron solamente un porcentaje pequeño con respecto a la mortalidad total". Asimismo, a reflejar esas inseguras pruebas estadísticas en otra conclusión: "ciertamente, no es necesario crear una leyenda negra relativa a la naturaleza de la conquista hispánica o del tipo de sociedad y economía que establecieron para explicar este fenómeno" de la rápida y profunda despoblación (1975:XXV, XXII).

Para el Perú, ante la información contenida en las fuentes disponibles para este período, Kubler razonó que "la introducción de grandes epide-

gentes sin cuento. La enfermedad era que daba un dolor de cabeza, y accidente de calentura muy recio, y luego se pasaba el dolor de la cabeza al oído izquierdo, y agravaba tanto el mal que no duraban los enfermos sino dos o tres días" (1984, I:36). No he hallado otra mención a esta pestilencia en mis investigaciones sobre este período.

9. Estos porcentajes de pérdida concuerdan con los dados por Cristóbal de Molina (-75%) y los dominicos Domingo de Santo Tomás y Bartolomé de las Casas (-66%). Pero estos observadores antiguos atribuyeron el proceso de despoblación a los factores que Cook considera de incidencia secundaria.

mias... no han sido registradas y probablemente no ocurrieron" (1946: 339).[10] Desestimando la prudente posición de Kubler, con base en los mismos datos, las últimas investigaciones interpretan que las epidemias introducidas por los europeos fueron la causa fundamental o única del colapso de la población indígena. Frente a la teoría moderna sostendré que los hombres del siglo XVI apreciaron correctamente los factores esenciales que fueron provocando la grave despoblación ocurrida en el Perú entre 1528-1530 y 1550.

Todos los observadores directos o inmediatos a aquella fase de destrucción demográfica percibieron que el proceso obedeció a la codicia y a las guerras desatadas por los conquistadores. Esos escritos antiguos, rechazados o dejados de lado por la investigación moderna, deben ser retomados por la cantidad de elementos válidos que contienen. Durante dos décadas el espacio del Tawantinsuyu estuvo sometido a un *estado de guerra permanente*: la lucha por la sucesión imperial entre Huáscar y Atahualpa —que prosigue incluso después de la muerte de ambos pretendientes—, el gran movimiento de Manco Inca para expulsar a los españoles entre 1536 y 1539, precedido de las rebeliones en el Collao y Condesuyo, los enfrentamientos entre los bandos de los Pizarro y los Almagro en 1537-1538 y 1541-1542, la rebelión señorial de los encomenderos liderada por Gonzalo Pizarro, con sus acciones militares contra las fuerzas reales de Núñez Vela y La Gasca. Se puede agregar, pero ya sólo con la calidad de frustado rebrote, el último levantamiento militar de los encomenderos encabezado por Hernández Girón.

10. A propósito de la etapa inicial de la conquista, al no encontrar referencias en las fuentes, Carl Sauer (1966) rehusó que las epidemias fueran una causa principal en el decrecimiento de la población antillana. En su réplica Cook y Borah, admitiendo los severos efectos demográficos de las primeras formas de dominación, no aceptaron "la relativa tardanza en la introducción de las enfermedades". Desde los primeros viajes de Colón, sostuvieron, "siempre hubo enfermedades entre los españoles", pero, durante esos primeros años, los europeos "eran tan pocos, y sus intereses y disputas eran tales, que no informaban de gran parte de los sucesos que tenían lugar entre los indios; los españoles se interesaron muy poco en el número de los indígenas, hasta que se hizo evidente que los pocos que quedaban no podían proporcionar toda la fuerza de trabajo que se necesitaba" (1977, I:387).

Los reparos de Cook y Borah a Sauer no son válidos para nuestro caso. En el tiempo de la conquista del Perú la despoblación indígena era uno de los temas más trascendentes; con motivo de la entrada de Pizarro y Almagro, al nombrar a los primeros protectores de indios del Perú, la corona recalcaba que en las islas y Tierra Firme, por no guardar los encomenderos las ordenanzas hechas para el buen tratamiento y conversión de los indios, éstos "han venido en tanta disminución que casi las dichas tierras están despobladas, de que Dios nuestro Señor ha sido deservido y se han seguido otros muchos daños y males e inconvenientes...".

Un estado de guerra permanente implica, en nuestra concepción, no sólo las pérdidas ocasionadas por los grandes combates sino también las producidas por infinidad de ataques punitivos, las luchas entre los propios grupos étnicos, la destrucción de las cosechas y el deterioro de los sistemas agrícolas hidraúlicos, la plaga del hambre, el aumento en la tasa de mortalidad por enfermedades endémicas. También la proyección de la guerra a otras áreas a través de las *entradas*.

Las acciones militares asumieron distintas características. En la primera década tenemos, inicialmente, el conflicto por la sucesión a la borla imperial, con sucesivos enfrentamientos entre masas de guerreros indígenas, y después el movimiento de Manco Inca, con numerosas batallas entre sus contingentes y los destacamentos españoles acrecentados con miles de guerreros indígenas aliados. En la década de 1540 las guerras son provocadas por las rivalidades entre los españoles y la victoria, en un sentido muy específico, dependerá sobre todo del combate entre ellos mismos.

* * *

La *teoría antigua* de la despoblación se puede resumir citando el largo título de la relación de Cristóbal de Molina "el almagrista", de *circa* 1552:

"Relación de muchas cosas... para entender a la letra la manera que se tuvo en la conquista y poblazón de estos reinos y para entender con cuánto daño y perjuicio se hizo de todos los naturales universalmente de esta tierra y cómo por la mala costumbre de los primeros se ha continuado hasta hoy la gran vejación y destruición de la tierra, por donde evidentemente parece faltan más de las tres partes de los naturales de la tierra. Y si Nuestro Señor no trae remedio presto se acabarán los más de los que quedan, por manera que lo que aquí trataré más se podrá decir destruición del Pirú que conquista ni poblazón".

Además de estimar porcentualmente la despoblación global, Cristóbal de Molina cuantifica la de ciertas áreas reiterando las causas del colapso: "...es tanta la disminución de los naturales desde que los españoles entraron en la tierra hasta hoy, *sin haber en ella mortandad notable si no es por causa de guerras y notables trabajos*, que hay muchos repartimientos que tenían a cinco o seis mil indios cuando en los principios se repartió la tierra, y agora no tienen doscientos..." (el subrayado me pertenece). Tomando el ejemplo de la costa, Molina también enfatizó que ni siquiera se salvaron de esa destrucción las etnías más *aliadas* a los europeos: "está casi yerma... por la gran destruición y tan contínua como ha tenido de tantos

ejércitos como en ella se han formado, los cuales perecieron por una regla general que se ha usado en estos reinos, y aún creo yo que en la mayor parte de las Indias: que los indios más comarcanos a los españoles y que mejor sirven, aquellos son más robados, vejados, muertos y fatigados..." (1968:77, 67).

También podemos resumir la *teoría* antigua de la despoblación citando al admirable Cieza: "por cierto no es pequeño dolor contemplar que, siendo aquellos Incas gentiles e idólatras, tuviesen tan buen orden para saber gobernar y conservar tierras tan largas. Y nosotros, siendo cristianos, hayamos destruído tantos reinos; porque, por donde quiera que han pasado cristianos conquistando y descubriendo, otra cosa no parece sino que con fuego todo se va gastando". Con el orden de los Incas, insiste Cieza, la gente podía "crecer en multiplicación; y con la desorden y demasiada codicia de los españoles se fueron disminuyendo en tanta manera que falta la mayor parte de la gente" (1967:77 y 58).

Cuando Cieza describe los valles de la costa siempre aparece el tema de la destrucción demográfica: "...estos valles fueron antiguamente muy poblados, todavía hay indios, aunque no tantos como solían, ni con mucho...". El valle de Santa "fue en los tiempos pasados muy bien poblado, y hubo en él grandes capitanes y señores naturales... hubo antiguamente muchos millares de ellos y agora no se halla cuatrocientos naturales... Lo que más me admiró cuando pasé por este valle fue ver la muchedumbre que tienen de sepulturas, y que por todas las sierras y secadales en los altos del valle hay número grande de apartados, hechos a su usanza, todos cubiertos de huesos de muertos. De manera que lo que hay en este valle más que ver es la sepultura de los muertos y los campos que labraron siendo vivos". Al recorrer los valles de Huarmey y Lima, Cieza anota que por "ventura han quedado algunos" indios "porque no vemos otra cosa que arboledas y florestas desiertas". Y en los valles de Ica y Nazca observa que antes eran muy grandes y poblados y "las guerras pasadas consumieron con su crueldad... todos estos pobres indios. Algunos españoles de crédito me dijeron que el mayor daño que a estos indios les vino para su destrucción fue por el debate que tuvieron los dos gobernadores Pizarro y Almagro sobre los límites y términos de sus gobernaciones, que tan caro costó". Al pasar por Chincha, Cieza estima que las guerras provocaron la desaparición del 80% de los efectivos masculinos: "...tanta fue la gente que había en este valle que muchos españoles dicen que, cuando se ganó por el marqués y ellos este reino, había más de veinte y cinco mil hombres, y agora creo yo que no hay cabales cinco mil: tantos han sido los combates y fatigas que han te-

nido...". Al subir hacia la sierra, en Arequipa, Cieza consigna que los pueblos indígenas "fueron muy poblados y poseían mucho ganado... La guerra de los españoles consumió parte de lo uno y de lo otro...". Luego, en Jauja, deja una constancia métrica del desastre demográfico ocurrido a sus tres parcialidades: "Fue todo tan poblado, que al tiempo que los españoles entraron en él, dicen y se tiene por cierto que había más de treinta mil indios, y agora dudo haber diez mil...". Cieza añade más referencias a la despoblación sucedida en la sierra. "Antiguamente hubo muchos indios en esta provincia de Andabaylas, y la guerra los ha apocado como a los demás de este reino". Para la provincia de Canas recuerda un antiguo desastre demográfico y cómo la mortandad ocasionada por el Inca obligó a repoblar el área con mitimaes: "y dende en adelante fue en crecimiento este pueblo, hasta que los españoles entraron en este reino. Y después, con las guerras y calamidades pasadas, ha venido en gran disminución, como todos los demás..." (Cieza 1984).

Otro tipo de datos corroboran la severa caída de la población. Por ejemplo, los dos o tres mil varones casados que había en el valle de Yucay antes de 1530 han quedado reducidos a ochocientos en 1552, los 4 mil varones casados del grupo chupachu bajaron a 1.202 en 1549, mientras que en el grupo guanca el descenso pudo ser de 27 mil *hatun runas* en 1530 a sólo 5 mil en 1548. De diversos modos, todas las fuentes tempranas coinciden en señalar la existencia de una fase relativamente breve, que concluye hacia 1550, signada por el catastrófico derrumbe de la población indígena. En este sentido, las estimaciones Molina "el almagrista" o fray Domingo de Santo Tomás junto a fray Bartolomé de las Casas sobre la despoblación dada durante esta fase (en términos porcentuales, dentro de un orden del 66% al 75%), no parecen ser exageradas.

Hubo, sin embargo, diferencias regionales en las tasas de despoblación. Estas variaciones suelen resumirse en el contraste costa-sierra, simplificación aceptable pues en la costa ocurrió una destrucción demográfica mucho más acentuada, casi cercana a lo absoluto.[11] Pero sería conveniente advertir también la diversidad de las tasas de despoblación en la sierra. Polo de Ondegardo señaló dicho fenómeno e indicó una causa probable: "...las provincias que estaban cerca del camino real padecieron todo el daño, porque las que estaban tierra adentro, como los españoles

11. "...en nuestro tiempo está tan disminuída y menoscabada la habitación de estas costas o llanos, que de treinta partes se deben de haber acabado las veinte y nueve; lo que dura de indios creen muchos se acabará antes de mucho..." (Acosta 1979:124).

eran pocos, no se osaron desmandar y no fue tanto el daño que se les hizo..." (1940:156).[12] Polo de Ondegardo también observó con acierto que había diferentes tasas de disminución *entre las parcialidades de una misma etnía* (1872:113 y 151).

* * *

Debemos considerar otros aspectos de la teoría antigua de la despoblación. Uno de ellos es de primordial importancia. Ante la conciencia gravada de los cronistas europeos, correspondió a un cronista indígena ampliar el período de la destrucción demográfica introduciendo un tiempo andino: "Desde el encuentro de los dos ermanos Uascar y Ataguarpa treynta y dos años, y luego desde la conquista deste rreyno y todo el alsamiento contra la corona rreal de los traydores don Francisco Pizarro, don Diego Almagro el biejo como el moso, y Gonzalo Pizarro, Carvajal y Francisco Hernándes Girón y los demás con ellos, y conquistarse entre ellos y entablar y hasta aver buena justicia, avía durado veynte y quatro años este dessociego y pestilencia y alboroto" (Guamán Poma 1980, I:403).

El segundo aspecto consiste en la idea de enmendar aquella terrible dinámica demográfica mediante el *buen gobierno*. Al comenzar la década de 1540, cuando las guerras con su desolación parecían inacabables, se multiplican los vaticinios de la destrucción total: "a vuestra majestad suplico se conduela de esta tierra y de las desventuras y trabajos que acá se pasa y de estos desventurados de indios que se acaban y consumen y brevemente, si no se pone remedio en ello, no habrá ningunos y verná a ser esta tierra lo que la Española...".[13] Vencedor de Gonzalo Pizarro, La Gasca pugna para que en el Perú se implante una política fundada "en nuestra religión cristiana, donde está tan encarecido no hacer mal a los pequeños miserables y que poco pueden" para así erradicar las causas de la destrucción demográfica. Más aún, pese a que "siendo esta tierra muy poblada y llena de ellos ha quedado muy vacia", con esa política cristiana La Gasca entrevé la posibilidad de restablecer una dinámica demográfica positiva:

12. Ya en 1536 se hace referencia a esta despoblación diferencial más gravosa para las etnías localizadas cerca de los caminos reales (CDIEP, I/2:67-68). Cristóbal de Molina indica lo mismo (1968:66).

13. Carta de Juan de Cáceres a SM, Lima, 11 de marzo de 1543 (Medina 1895, VII: 262). Otros presagios: carta de Juan Vázquez de Avila a SM, Panamá, 10 de febrero de 1539 (Porras Barrenechea 1959:298); carta del cabildo y oficiales reales de Lima a SM, 6 de marzo de 1543 (GP, II:247).

para que los indios "se tornen a multiplicar y crecer para reparo de lo que se han disminuído", el poder real debe asumir la obligación de "defender a los naturales de malos tratamientos, de que no los maten con vejaciones y crueldades que hasta aquí se han usado, tales y tan grandes y tan ajenas de cristianos y aún de hombres, que parece que no se puede creer...".[14] Por su parte Cieza, cuando el tiempo de la guerra se ha aplacado y la voluntad desordenada y codiciosa de los encomenderos parece haber sido controlada por el poder real, se anima a negar los vaticinios de la destrucción total: los indios podrían haberse acabado de consumir por la "codicia y avaricia que los más o todos acá tenemos, si la misericordia de Dios no lo remediara con permitir que las guerras hayan cesado, que es cierto se han de tener por azotes de su justicia, y que la tasación se haya hecho de tal manera y moderación..." (1967:58).

* * *

Las crónicas tempranas siempre aluden a la saña mortífera de los invasores, pero con una marcada abstención a describir tales hechos. Cieza confiesa estas deliberadas omisiones: la crueldad de los españoles sería un "nunca acabar si por orden los hubiese de contar, porque no se ha tenido en más matar indios que si fueran bestias inútiles... Mas pues los lectores conocen lo que yo puedo decir, no quiero sobre ello hablar..." (1985:218-219). De todos modos, otras fuentes permiten a veces conocer lo que voluntariamente silencian los cronistas.

Cuando Cristóbal de Molina relata los socorros de Francisco Pizarro a los sitiados en el Cuzco por Manco Inca, comenta que Alonso de Alvarado "tardó siete u ocho meses en llegar al Cuzco a socorrerla, y la causa fue porque iba haciendo los más bravos castigos en la tierra por do pasaba que él podía, tanto que según la destrucción parece que jamás se podrá quitar la memoria de ello" (1968:88). El proceso levantado en 1545 contra Alvarado permite prolongar la memoria. Un testigo generaliza sobre la clase de guerra practicada a lo largo del camino: "yendo el dicho Alonso de Alvarado por capitán con cierta gente en socorro de la ciudad del Cuzco, este testigo vido que dejó tan destruída la tierra y abrazada, quemando los naturales y cortándoles las manos y a las mujeres las tetas, y a los indios chiquitos las manos derechas e atalando los maizales e destruyéndolos e

14. "Memorial de Gasca a su sucesor en el gobierno del Perú", Lima, 25 de enero de 1550 (DGP, I:294).

no guardándoles paz ninguna" (Medina 1895, VII:27). Según el citado proceso judicial, esta furia destructora marcó todo el itinerario que siguió la tropa de Alvarado: Pachacamac, Huarochiri, Jauja, Angoyaco, Tarma, Bombón, Chinchaco, Chacalosyaros, Parcos, Huamanga, Huailas, Sumichaca, Andahuaylas, Cochacaja. Percibamos la depredación recordando sólo el inicio y los finales de esta larga campaña: "el día que salieron de Pachacama les salieron a dar guerra los naturales y se alzaron muchos y mataron y se tomaron obra de cien indios e indias vivos, a los cuales el dicho Alonso de Alvarado mandó cortar manos y narices y los hizo juntar y les tiraron con un tiro de artillería" (Medina 1895, VII:27); antes del Cuzco, "fue todo el real a Sumichaca, donde se hallaron mucha gente de indios de guerra y los desbarataron los cristianos a los indios, y que el dicho Alonso de Alvarado mandó juntar una plaza de indios e indias y les mandó matar a todos, sin los que se alancearon que fueron muchos... Y de allí fueron a Andaguailas, donde... se recogió mucha gente de los naturales de aquella provincia y ovejas, y el dicho Alonso de Alvarado mandó herrar allí cierta cantidad de indios e indias por esclavos con un hierro a manera de Q, caliente en el fuego se lo ponían en el rostro hasta que quedaba señalado" (Medina 1895, VII:58).

En el proceso contra Alvarado queda establecido, asimismo, que antes del socorro a los sitiados del Cuzco, cuando "iba a conquistar y pacificar provincias de indios", nunca hizo "ningún requerimiento de los que su majestad manda que se hagan a los caciques e indios que estaban alzados y de guerra, sino antes como capitán alzado les daba la guerra y los quemaba y robaba, y consentía que los robasen y tomasen sus ovejas y pastos y haciendas que no les dejaba ningunos caciques que no les quemaba y mandaba quemar y robar". El proceso de 1545 contiene ilustraciones de casos concretos: "en la provincia de Paucos e Guari envió a llamar a ciertos caciques y principales de paz, y viniendo de paz a la provincia de Guari cantidad de cuatrocientos caciques y principales... el dicho Alonso de Alvarado los mandó atar en palos y los mandó quemar y los quemó y este testigo los vido quemar" (Medina 1895, VII:34, ver igualmente 31).

Según los testigos, "el dicho capitán Alonso de Alvarado con los compañeros españoles que en su compañía andaban, iban a hacer la guerra a las dichas provincias y a los caciques e indios de ellas, y les hacía la guerra a fuego y a sangre como se suele hacer a los indios". Hacer la guerra a fuego y a sangre "como se suele hacer a los indios" significa que Alvarado no era un destructor aislado. En su proceso se mencionan los nombres de algunos capitanes parecidos a él: Alonso de Mercadillo, Pedro de Vergara,

Pedro Alvarez, Pedro Barroso. En este proceso también se mencionan las fechorías de un tal Gonzalo Trujillo, quien "sin poder ni facultad del gobernador ni teniente ni persona que dárselo pudiere", con otros cuatro españoles y "con ellos mucha cantidad de indios" de Conchucos, Andahuailas y Chachapoyas, "robó en la provincia de los Chupachus y otras provincias, y en el Tambo Real de la dicha provincia de los Chupachus mató el dicho Trujillo y los que con él vinieron e los indios que con él venían sus amigos cantidad de más de cuatrocientos indios entre los cuales mataron el cacique principal de los Chupachus, y le llevaron atados mucha cantidad de indios e indias y robaron a los naturales las ovejas y mantas y oro y plata, de manera que quedó en tanta necesidad e pobreza que para siempre jamás se tornará a reformar; y el dicho Trujillo decía a los dichos caciques e indios que le diesen oro y plata y ropa porque él era hijo de Guainacaba; y después y sobre esto mataba indios y los quemaba..." (Medina 1895, VII:32-33).[15] Otro testigo confirma la victoria de Trujillo sobre los chupachus y que "con los indios que traía mató de los naturales de esta provincia tantos que es lástima decillo, porque creo que mató más de cuatrocientos o quinientos, según los indios dicen e según la osamenta está hoy día". Este mismo testigo declara que Trujillo sufrió una derrota previa: "en Chinchacoca fue a dar batalla el dicho Trujillo a Illatopa y sus guarniciones, y el dicho Illatopa venció al dicho Trujillo y a los que con él venían, y le mató un español y mucha cantidad de los indios que traía el dicho Trujillo, que según dicen los indios fueron más de mil indios los que al dicho Trujillo le mató el dicho Illatopa..." (Medina 1895, VII:63-64).

Demos otro ejemplo sobre la voluntaria moderación que se impusieron los cronistas ante la crueldad mortífera de los conquistadores. A propósito del movimiento general de Manco Inca, Cieza comenta que los indios mataron encomenderos "en diversas veces, tanto que el marqués don Francisco Pizarro envió al capitán Francisco de Chaves con algunos cristianos, e hicieron la guerra muy temerosa y espantable, porque algunos españoles dicen que se quemaron y empalaron número grande de indios" (1984:238). En una cédula real de 1551, dada a modo de reparación, se detalla una de las acciones de esta "guerra muy temerosa y espantable" ejecutada por Chaves: habiendo enviado Pizarro "a un capitán suyo que lla-

15. Otro testigo declara que Trujillo "venía diciendo a los caciques de la tierra que le diesen oro e plata e indios, porque él era hijo del sol e de la luna...". Quizás este Trujillo sea el personaje que rememora Guamán Poma: "Dizen que un español con la cudicia del oro y plata mandóse llevar en unas andas y ponerse orexas postizas y trage del Ynga. Entrava a cada pueblo pidiendo oro, plata. Como vían Ynga barbado se espantavan..." (1980, II:367).

maban Francisco de Chaves a castigar ciertos indios porque habian muerto a su amo, no los pudiendo haber a las manos por haberse recogido a la sierra, tomó todos los niños y niñas de tres años hasta número de seiscientos y los mató. Y habiéndosenos suplicado cerca de esto, que en memoria de tan gran crueldad seamos servido mandar que en los indios que dejó se heche alguna pensión para hacer escuelas de la santa doctrina donde los dichos niños murieron, e instruir y dar de comer y vestir en ellas a cien niños hasta que fuesen diestros y doctos en cristiandad y edad que por sí pudiesen trabajar..." (CDIAO, XVIII:480-481).[16]

Al recordar esta matanza de niños, Josep Barnadas añade que para Chaves "¡la recompensa consistió en hacerle encomendero!" (1973:323). Barnadas puso el comentario entre signos de admiración y ello puede suscitar algún equívoco: la mayoría de los encomenderos, al igual que aquellos que los premiaban, eran bastantes semejantes a Chaves. Francisco Pizarro, honrado con el título de marqués, premió a Alonso de Alvarado con el tratamiento de principal encomendero de Chachapoyas por subir "a la sierra en socorro de la ciudad del Cuzco... conquistando a los indios", de lo cual "resultó servicio a su majestad y bien de estos reinos".[17] Hernando Pizarro, hermano del gobernador, fue un capitán de enorme poder y un gran encomendero. En el cerco del Cuzco, él concibió la táctica de matar a todas las mujeres indias que cayeran prisioneras para que así, "cobrando miedo las que quedasen libres, no vendrían a servir a sus maridos; hízose así de allí en adelante, y fue tan bueno este ardid que cobraron tanto temor, así los indios de perder a sus mujeres como ellas de morir", que ello contribuyó a que se levantara el cerco a la ciudad (Romero y Urteaga 1934, X:43). En 1574 los jefes del pueblo lupaqa de Pomata seguían recordando "que en el dicho pueblo les había quemado en un galpón Hernando Pizarro y otros capitanes seiscientos y tantos indios... y que los dichos indios del dicho pueblo de Pomata que quemó el dicho Hernando Pizarro fue por decir que habían muerto y despeñado de unas peñas altas que están en el dicho pueblo un capitán llamado Julian..." (Pease 1973:92).

La clase de represalias ejecutadas por Francisco de Chaves y Hernando Pizarro por la muerte de españoles no fueron acciones aisladas. Según Cieza, durante el movimiento general de Manco Inca, "mataron los indios en el término que hay del Cuzco a Quito más de setecientos cristianos es-

16. Esta cédula fue obtenida en España por el dominico fray Tomás de San Martín.

17. El título de las encomiendas dadas por F. Pizarro a Alvarado, en enero de 1538, en Espinoza 1966:284-285.

pañoles, a los cuales daban muertes muy crueles a los que podían tomar vivos y llevarlos entre ellos" (1984:239). Según la relación de 1541 del clérigo Luis de Morales, cuando los indios mataban algún español, "por esto proveen en las ciudades, villas y lugares, de un capitán con treinta o cuarenta hombres para ir al dicho pueblo para que a los caciques los maten y no dejan por lo susodicho indio ni mujer ni niño que a todos no los maten; y de esta manera han muerto gran cantidad de gente y están desolados y despoblados muchos pueblos..." (CDIEP, I/3:57).

Quizás sea Cristóbal de Molina, por su experiencia personal en la hueste de Almagro, quien mejor reflejó la mentalidad que estimulaba a los europeos que invadieron el Tawantinsuyu: el soldado "que tenía compañero español que no era gran rancheador, no lo podía ver y huía de su compañía, y si en el real había algún español que era buen rancheador y cruel y mataba muchos indios, teníanle por buen hombre y en gran reputación; y el que era inclinado a hacer bien y a hacer buenos tratamientos a los naturales y los favorecía, no era tenido en tan buena estima". Este espíritu, prosigue Molina, fue inculcado por los españoles "a los indios de servicio que llevaban y a los negros que fuesen grandes rancheadores y robadores, y el que era mayor rancheador era de más estima y valor, y el que no lo usaba era apaleado cada día" (1968:84-85).

* * *

El debate acerca de las causas que provocaron la destrucción demográfica de las Indias durante la primera mitad del siglo XVI ha estado y debe seguir ligado a la figura de fray Bartolomé de las Casas. Nadie ha manejado una información tan vasta y tan calificada como él. Y no exageró al exponer los datos sobre las crueldades cometidas por los conquistadores, "tan grandes y tan ajenas de cristianos y aún de hombres que parece que no se puede creer" como decía La Gasca.

En 1542, en España, ante el Consejo de Indias contando quizás a veces con la presencia del mismo Emperador, Las Casas expuso los remedios que evitarían la total destrucción del nuevo mundo. En esta ocasión, para el Perú, al denunciar las causas de su despoblación, se limitó a transcribir el testimonio firmado del franciscano Marcos de Niza, donde éste aseguraba

> "que yo mismo vi ante mis ojos a los españoles cortar manos, narices y orejas a indios e indias, sin propósito, sino porque se les antojaba hacerlo, y en tantos lugares y partes que sería largo de contar. E yo vi que

los españoles les echaban perros a los indios para que los hiciesen pedazos, y los vi así aperrear a muy muchos. Asimismo vi yo quemar tantas casas y pueblos, que no sabría decir el número según eran muchos. Asimismo es verdad que tomaban niños de teta por los brazos y los echaban arrojadizos cuanto podían, y otros desafueros y crueldades sin propósito, que me ponían espanto, con otras innumerables que vi que serían largas de contar. Item, vi que llamaban a los caciques y principales indios que viniesen de paz seguramente y prometiéndoles seguro, y en llegando luego los quemaban... " (Las Casas 1965, I:169-171).

Si algo puede objetarse al franciscano Marcos de Niza es haber sido demasiado contenido en los ejemplos; como añadía a su vez Las Casas,

"si se hubiesen de contar las particulares crueldades y matanzas que los cristianos en aquellos reinos del Perú han cometido y cada día hoy cometen, sin duda ninguna serían espantables y tantas que todo lo que hemos dicho de las otras partes se escureciese y pareciese poco, según la cantidad y gravedad de ellas" (pág. 173).

Ahora bien, Las Casas es el jefe de un "partido" que milita fervorosamente por una *política cristiana* en favor de los indios.[18] Son los proyectos de su "partido" los que motivan al dominico a exponer, con tanto vigor, las crueldades "tan grandes y tan ajenas de cristianos y aún de hombres" que habían determinado y seguían provocando la destrucción demográfica de las Indias. Esa misma pasión militante decide cierta norma estructural del discurso lascasiano: los *silencios* sobre otros participantes en la destrucción de la población indígena.[19] Podemos reverenciar –incluso justificar– a Las Casas, pero, buscando comprender la forma en que ocurrió el derrumbe de la población del Tawantinsuyu, estamos obligados a transgredir esa norma del discurso lascasiano.

* * *

18. Hemos referido las tendencias y algunas acciones de este "partido de los indios" en el Perú (Assadourian 1985).

19. En muy contadas ocasiones Las Casas menciona que los conquistadores, cuando iban "a hacer guerra a algunos pueblos o provincias", llevaban "de los ya soguzgados indios cuantos podían que hiciesen guerra a los otros" (1965, I:91).

Para establecerse en la costa, los hombres de Pizarro iniciaron la quema de caciques y las matanzas de indios. Pero también se debe recordar que al entrar a la sierra, yendo hacia Cajamarca al encuentro de Atahualpa, la hueste española sigue una ruta de desolación, "hallaba por el camino destruídos los más de los pueblos" por la guerra entre Huáscar y Atahualpa. Dos miembros de la hueste, uno de ellos Francisco de Jerez, registraron por escrito la información cuantitativa vertida en esos momentos por jefes indígenas: "de cinco mil indios que tenía", Atahualpa "le mató los cuatro mil, y le tomó seiscientas mujeres y seiscientos muchachos para repartir entre su gente de guerra" (Urteaga 1938:43); Atahualpa "los había destruído y muerto mucha gente, que de diez o doce mil indios que tenía, no le había dejado más de tres mil" (pág. 309).

Si las cifras sobre mortalidad, como interpretamos, se refieren exclusivamente a la categoría de *hatun runas*, en esta área de la sierra la campaña militar de Atahualpa habría provocado una merma del 75 al 80 por ciento entre los efectivos varones casados. Cabe la duda que los informantes indígenas hayan exagerado sus pérdidas. Tengamos en cuenta, sin embargo, que los grupos étnicos llevaban un registro exacto del movimiento de su población, anotando entre los acontecimientos demográficos las bajas ocasionadas por las campañas militares.[20] Y que todos los datos que conocemos al respecto, inducen a aceptar como verosímil porcentajes muy altos de mortalidad por guerra entre los indígenas.

La guerra de sucesión tuvo una duración aproximada de cuatro años. Iniciada quizás en 1530, no acabó con la muerte de Huáscar a manos de los capitanes de Atahualpa, ni con la condena a muerte de éste por los españoles en agosto de 1533. Después de recibir la borla imperial en el Cuzco en mayo de 1534, fue el mismo Manco Inca el que asumió la destrucción de las tropas atahualpistas, apoyado por un reducido destacamento español.[21]

Las indagaciones emprendidas por Cieza en fuentes orales indígenas le permitió advertir varias características importantes de esta guerra. Cuando Cieza resume la información indígena diciendo que "Guascar era

20. Las Casas, bien informado por fray Domingo de Santo Tomás o Cieza, escribió correctamente acerca de ese tipo de registro en los quipus: "y lo que más de todo nos admira, que están tan diestros y resolutos en aquellas cuentas, aunque sean viejas de muchos años, que si agora se les pidiese cuenta de los gastos que se hicieron pasando la gente de guerra del rey Guainacapa, que murió más ha de treinta y cinco años, la darían verdadera que un grano de maíz no faltase" (1958:414).

21. Carta del cabildo de Jauja a SM, 20/7/1534 (CDIAO, XLII:414-431).

querido en el Cuzco y en todo el reino por los naturales por ser el heredero de derecho", que incluso en la zona del levantamiento de Atahualpa, "en lo de arriba", Guáscar "no tuvo quien no le obedeciese y desease que saliese del negocio con honra y autoridad", está aceptando que la gran mayoría de las organizaciones étnicas mantuvo la lealtad al Inca elevado en el Cuzco. Cieza también percibió en qué consistía la fuerza del bando rival: "Atahuallpa era bien quisto de los capitanes viejos de su padre y de los soldados", y que dicha base militar era apoyada por "muchos señores naturales y mitimaes de las provincias y tierras de aquella comarca" de Quito (1967:235 y 242). Las conclusiones de Cieza permiten entender mejor la información de los jefes indígenas que registró Jerez cuando la hueste de Pizarro subía hacia Cajamarca: "Atabaliba... se levantó y ha venido conquistando la tierra, echándoles grandes pechos y tributos, y que cada día hace en ellos muchas crueldades" (Urteaga 1938:38).

También Cieza recogió información sobre la mortalidad ocasionada por esta guerra antes de la entrada europea. Para dos grandes batallas, por ejemplo, registra el tamaño de los ejércitos y el número de bajas: 15 a 16 mil muertos en Ambato y otros 35 mil muertos en Caxabamba (1967:243 y 247). Anota, además, la estimación global sobre el número de víctimas que manejaban sus informantes: "murieron en las guerras y batallas (a lo que se afirma por cierto entre los mismos indios) más de cien mil hombres, porque luego hubo entre todos parcialidades y división, yendo siempre Atabalipa vencedor" (1984:227).[22] Esta estimación, parece claro, considera solamente la sobremortalidad ocurrida en el grupo de *varones casados*. Pero, incluyendo sin duda a una categoría de efectivos militares, los *hatun runas* que se encuentran contabilizados en los quipus censales étnicos, no sabría discernir si adiciona la sobremortalidad ocurrida en otra categoría, la de los mitimaes adscriptos al estado inca. El movimiento iniciado en 1536 por Manco Inca para expulsar a los españoles, conformó otro lapso de fuerte sobremortalidad por guerra. Las fuentes europeas, adulterando o silenciando muchos hechos, dificultan captar plenamente tal costo demográfico. Examinemos a manera de ejemplo el crucial acontecimiento del cerco al Cuzco. Según cuenta Pedro Pizarro, "a lo que se entendió y los indios dijeron, fueron doscientos mil indios de guerra los que vinieron a poner este cerco", y que el Cuzco fue defendido por "los pocos es-

22. Otro cronista, Diego Fernández, da cifras más altas, "murió mucha gente de ambas partes, y fué tanta que se dice por cosa cierta serían más de ciento y cincuenta mil indios" (1963, II:82).

pañoles que eramos, aún no doscientos todos, y de éstos sólo setenta de a caballo que hacían la guerra, porque... los de a pie hacían poco, porque los indios no los tenían en nada y era cierto así que un indio podía más que un español de a pie...". Pedro Pizarro sostiene que estos 200 españoles, o mejor dicho los setenta de a caballo, vencieron a los 200 mil guerreros de Manco Inca pues los indios aliados eran muy pocos, algunos "que eran del servicio que se había quedado con los españoles y hasta cincuenta o sesenta cañares..." (1978:124-125). Semejante versión impide entender, salvo que se recurra a factores sobrenaturales, cómo 70 españoles de a caballo, cercados en una ciudad, pudieron salir airosos de los supuestos 200 mil guerreros. Igualmente, convierte en poco creíble la cifra de 50 mil muertos que otras fuentes adjudican a este hecho militar.

El cerco del Cuzco tuvo un desarrollo militar muy diferente al contado por Pedro Pizarro. El conquistador Mancio Sierra rememoró en su testamento que "hubo como hasta doscientos incas de ellos, los cuales sirvieron a los dichos españoles en todo lo que se les mandó y se ofreció hasta que sucedió el levantamiento general, y que si no favorecieran los dichos incas a los dichos españoles fuera cosa imposible ganar este reino". (Gutiérrez 1877:572). Debemos suponer que sin el apoyo de estos incas, o parte de ellos, los españoles no habrían salido airosos en el cerco del Cuzco. Titu Cusi afirma que "fue esta batalla de una parte ensangrentada por la mucha gente de indios que favorecían a los españoles, entre los cuales estaban dos hermanos de mi padre llamados el uno Inquill y el otro Huaspar, con mucha gente de su bando y chachapoyas y cañaris" (Romero y Urteaga 1916, II:70). Aunque tardío, el testimonio de Titu Cusi refleja correctamente los hechos: a escasos siete años del cerco, los quipucamayos incas dieron una buena información acerca de los miembros de los linajes reales que desoyendo el llamado de Manco secundaron con sus fuerzas a los españoles. En mayo de 1540 el mismo Hernando Pizarro, en el proceso levantado en su contra, declaró que el inca Pascar, quien antes había conspirado contra Manco, fue "el capitán general... de los indios que se hallaron con este confesante en la defensa del cerco del Cuzco" (Medina 1889, V:443). Estas referencias, además de sugerir qué influencia tuvo la división de los linajes reales en la victoria española sobre Manco Inca, muestran que el cerco del Cuzco fue un largo y reñido enfrentamiento entre grandes masas de combatientes indígenas.

El cerco del Cuzco, pues, ilustra una de las características más importantes de este período de guerra, esto es, la actuación de grandes ejércitos indígenas que respondían al mando español. Hay una forma de apoyo da-

da bajo algún tipo de "arreglo institucional". Desde la perspectiva étnica, contamos ya con algunos estudios sobre las "alianzas" concertadas entre los españoles y los cañaris, los chachapoyas y los guancas (Espinoza 1966 y 1972). En relación a los linajes reales, acabamos de ver que algunos de sus miembros movilizaron fuerzas a favor de los españoles en el cerco del Cuzco. Por otra parte, es indudable que el inca Paullu, al regresar de Chile a principios de 1537, se constituyó en la figura más prominente de este apoyo de los linajes reales. El ejército multiétnico de Paullu resultó un factor decisivo para derrotar a etnías leales a Manco con enorme poder militar, como los lupaqas y "las siete naciones" de Charcas. El clérigo Luis de Morales reconoció en 1541, con objetividad, la función que le cupo a Paullu en el establecimiento de la dominación europea: "ha sido muy verdadero amigo de los cristianos y de vuestra majestad, como ha parecido por las obras y en muchas batallas y guerras y guazavaras que ha tenido con su hermano Manco inca... y es la verdad que ha sido tan gran pilar en estas partes, y si hubiera caido y hubiera querido ser ruin, fuera parte para que a repelones fueran muertos todos los españoles que residen en el Perú..." (CDIEP, I/3:77).

Otro proceso de gran trascendencia en la consolidación del poder militar español fue la rápida creación de destacamentos indígenas subordinados a los europeos por vínculos de dependencia personal. El reclutamiento de los llamados yanaconas se dio bajo varias formas: cesión de yanas por las jefaturas indígenas, conversión de los prisioneros de guerra, capturas a través de las rancheadas; Cieza nota, además, que entre estos yanaconas había un alto número de mitimaes adscritos al estado inca.[23] Para Santillán este proceso alcanzó grandes dimensiones, "cada conquistador tomó tantos anaconas como tenía el inca casi..." (1968:137, ver asimismo 132).[24]

Molina caracterizó a estos cuerpos de yanaconas como los ejecutores despiadados de la desordenada voluntad europea: los naturales recibían "de ellos muy grandes vejaciones y robos, porque ningún daño mandaban hacer los españoles que estos indios de servicio no los ejecutaban como si fuera contra enemigos capitales" (1968:92). Citaré algunos hechos. Cuando Gonzalo Pizarro se encargó de castigar la etnía que había matado al en-

23. Cieza también advirtió que bajo Wayna Qhapaq "no se halla que en tierra tan grande hubiese quien osase alzar la cabeza para mover guerra ni dejar de obedecer... porque los mitimaes eran puestos de su mano y estaba la fuerza en ellos" (1967:234).

24. Referencias más tempranas sobre los yanaconas, 1539 y 1542, en CDIEP, I/2:111-112 y I/3:117-118.

comendero Pero Martín de Noguer, tomó el peñón donde resistían los indios alzados y luego, según Herrera, "comenzó la cruel matanza por mano de los yanaconas, cortando piernas y brazos con infinito derramamiento de sangre, no siendo más piadosos los castellanos". En el proceso levantado contra Alonso de Alvarado consta que "todos los que iban en el real llevaban muchas piezas de yanaconas indios que se les habían llegado, los cuales no tenían otro oficio ni hacían otra cosa sino ir de un cabo o de otro del camino a buscar gente y pueblos para les robar oro y plata y ropa y piezas y ovejas... y vió este testigo hacer quemar e se quemaron las poblaciones por donde iban a hacer los dichos insultos y robos", "el dicho Alonso de Alvarado enviaba españoles e yanaconas fuera del camino real a pueblos de indios... y les traían las ovejas y ropa y oro y lo que hallaban y mataban indios los que iban por allá" (Medina 1895, VII:47 y 54).

La crónica de Molina incluye estos cuadros y añade la contraparte: Manco Inca "hízose tan vengativo y encrudecióse tanto contra los suyos que esta fue causa que no destruyese a los españoles por ventura, porque mandó universalmente que a todos los indios e indias de servicio de los españoles los matasen..." (1968:92). Pero aquí el cronista, al restringir el castigo sólo a los yanaconas, retacea la dimensión que asumió la venganza de Manco contra sus antiguos súbditos: los nombres de algunos capitanes suyos, como Illa Tupac, Quizo Yupanqui, Puyu Vilca, están asociados a cruentos combates de represalia contra las organizaciones étnicas que apoyaban a los europeos.

Comprobado que las guerras desencadenadas en el espacio andino entre *circa* 1530 y 1538-1539 están connotadas, esencialmente, por los enfrentamientos entre masas de guerreros indígenas, volvamos a considerar la mortalidad dada en esta clase de combates. Ya señalamos que los primeros cronistas, integrantes de la hueste invasora, registraron que las tropas de Atahualpa mataron del 75 al 80 por ciento de los efectivos *hatun runas* en algunos pueblos leales a Huáscar. Y que para la batalla de Caxabamba, la información indígena recogida por Cieza señala un enfrentamiento entre 150 mil hombres y la muerte de 35 mil, un porcentaje de víctimas cercano al 25%. Más tardíamente, Cabello Valboa anota que un ejército de 10 mil chachapoyas, enfrentando a las tropas de Atahualpa mandadas por Quisquis, perdió 8 mil efectivos, o sea un porcentaje de muertos del 80%. Otras informaciones indígenas, como las vertidas en la visita a Chucuito de 1567, vuelven a confirmar la idea de la alta mortalidad dada en sus guerras. En dicha visita, el viejo jefe Vilcacutipa manifiesta que "dieron una vez al inca para la guerra de Tomebamba donde éste que

declara fue con él seis mil indios y de éstos murieron en la guerra los cinco mil y todos los caciques salvo dos y no volvieron más de mil indios de los seis mil... y otra vez le dieron otros dos mil indios para la guerra y murieron los mil de ellos" (Diez 1964:106). La guerra de Tomebamba representó para el contingente lupaqa una mortalidad del 83%, pero ésta fue una campaña muy prolongada. Pedro Cotinbo, otro informante de gran calidad, declara que "después que el dicho inca visitó la dicha provincia de Chucuito sacó de ella dos mil indios mozos de guerra para la guerra que hizo a los naturales de Tumbes, y que en el cerco del Cuzco en tiempo de la guerra entre dos hermanos incas murieron tres mil indios de esta provincia porque fueron diez mil indios y volvieron siete mil porque este testigo lo vió porque fueron con su padre siendo muchacho al Cuzco..." (pág. 170). Esta campaña del Cuzco, sucedida ya en el tiempo de la entrada europea, tuvo una corta duración y, pese a ello, los lupaqas perdieron el 30% de los combatientes enviados.

Estos datos sobre la mortalidad por guerra entre los indígenas son muy elocuentes y sugieren qué gravitación pudo tener dicho factor en la despoblación ocurrida en el espacio andino. Pero nuestra propuesta es la de un *estado* de guerra permanente, significando así destrucciones y pérdidas a varios niveles que se agregan a las suscitadas específicamente en los combates.

* * *

Como indicaron Polo de Ondegardo y Cieza, los señoríos indígenas llevaban en sus quipus un registro contable minucioso de las contribuciones en hombres y productos dadas a los europeos entre 1533 y 1554, desde la entrada de Pizarro hasta la rebelión de Hernández Girón.[25] En 1555 sus jefes presentaron a los aparatos de poder europeo un segmento de esa información cuantitativa, reclamando el pago de las contribuciones hechas para sofocar la rebelión de Hernández Girón.[26] Movidos por

25. Cieza relata incluso la demostración que le hizo en Jauja el curaca Guacrapaucar: éste "mandó a sus criados que fuesen por los quipos...y me dijo que, para que mejor lo entendiese, que notase que todo lo que por su parte había dado a los españoles desde que entró el gobernador don Francisco Pizarro en el valle estaba allí sin faltar nada: y así vi la cuenta del oro, plata, ropa que habían dado, con todo el maíz, ganado y otras cosas, que en verdad yo quedé espantado de ello" (1967:36).

26. En diciembre de 1555, el fiscal de la audiencia de Lima informó al Consejo de Indias sobre este asunto: "En tiempo de la guerra causada por Francisco Hernandez, los indios

intenciones más ambiciosas, en 1560 y 1561 los curacas guancas transcribieron bajo la forma de *Memorias* los datos cuantitativos anudados en sus quipus desde 1533 hasta 1554, y apoyaron esta información estadística mediante sendas probanzas, con la presentación de testigos europeos y andinos. Estas fuentes indígenas, publicadas por W. Espinoza (1972; ver asimismo 1973a), poseen un excepcional valor para el análisis demográfico del período. Atendiendo a esta perspectiva específica,[27] presentaré los datos más relevantes de las *Memorias* (quipus) guancas para el lapso 1533-1539 a través de cinco coyunturas sobresalientes.

1. 1533-1534: de Cajamarca a la última batalla con Quisquis

Conocida la prisión de Atahualpa, los señores guancas fueron a Cajamarca con ofrendas, los hatunguanca con 271 indios cargueros y los luringuanca con 715: 596 varones y 119 mujeres. Los guancas perdieron esos 986 efectivos pues quedaron "por yanaconas de los soldados del dicho marqués, que ninguno de ellos volvió" a sus pueblos. A esta primera gran sustracción debemos sumar los "sesenta indios para su servicio del dicho marqués y sus soldados" que ofrendó el curaca hatunguanca.

En agosto de 1533 Francisco Pizarro sale de Cajamarca hacia el valle de Jauja, donde arriba en el mes de octubre. Para este breve tiempo, la *Memoria* luringuanca registra que "cuando el marqués fue a Bombón le dimos 826 indios y todos se perdieron en la jornada. Más le dimos a Soto capitán por mandado del marqués 37 indios [y] 45 indias y todos estos indios y indias murieron en la batalla que dieron al inca Yucra Guallpa. Cuando vino el marqués a Xauxa, de Bombón, trujo de pérdida 927 indios y de indias trujo 114" de pérdida, los cuales seguramente pertenecían al contingente de 1.500 indios que "para el servicio de su majestad y amor a los cristianos" llevó el curaca Jerónimo Guacrapaucar "al dicho gobernador

de las provincias por donde pasó la gente de su majestad que el mariscal Alonso de Alvarado e yo sacamos de Potosi dieron para proveimiento de aquel campo cantidad de comida que fue ganado, maíz y papas y lo mismo hicieron de algunos repartimientos. Pidieron a los oidores que lo mandasen tasar y se lo librasen en la real hacienda, lo cual se hizo al principio con cinco u seis de ellos. Pero porque a ejemplo de estos empezaron a venir otros muchos y aun algunos de casi doscientas leguas pidiendo lo mismo, y se entendió que ninguno dejará de venir y que habiéndose de pagar a todos montaria mucho lo suspendieron hasta consultarlo con su majestad..." (AL, I:156). En 1562 los karanqas todavía seguían reclamando el pago de tales bienes (Barnadas 1973:325).

27. La documentación guanca ha sido utilizada por J.V. Murra para analizar "las etnocategorías" de los quipus (1975:243-254).

don Francisco de Pizarro al cual halló en la provincia de Bombón [don]de le dió los dichos indios y le suplicó pusiese remedio al daño que los dichos dos capitanes incas hacian en el valle de Xauxa..." (Espinoza 1972:219).

En sólo dos meses los luringuanca sufrieron la pérdida de 1949 efectivos: 1.798 varones y 151 mujeres. Como explican sus documentos, el ejército atahualpista estaba apostado en el mismo valle de Jauja. La parcialidad hatunguanca tuvo pérdidas inferiores: probablemente los 452 cargueros que enviaron a Bombón para Francisco Pizarro y la rapiña cometida por el capitán Soto, que "pasó por los tambos deste repartimiento de Xauxa a donde tomó veinte indias para su servicio".

Pizarro abandonó el valle de Jauja en pos del Cuzco a finales de octubre de 1533. La *Memoria* luringuanca consigna de este modo la partida de la hueste española: "Cuando salió el marqués para el Cuzco le dimos 837 indios para carga y perdiéronse 102 indios y mujeres 20". En esta ocasión fue la parcialidad hatunguanca la que padeció las mayores pérdidas: dio para el servicio de la tropa de Pizarro 589 "indios varones de los cuales ninguno de ellos quedó en este repartimiento porque los llevaron consigo los españoles para su servicio... Dieron los dichos caciques al marqués para su proveimiento cuatrocientas treinta y siete indias las cuales todas llevaron consigo y no quedó ninguna". Además, les "ranchearon los dichos soldados ciento y diez indios que llevaron para yanaconas". Entre contribuciones y rancheada, las pérdidas hatunguanca suman 1136 efectivos, entre ellos un mínimo de 437 mujeres sustraídas. La *Memoria* hatunguanca asienta asimismo que dieron "al dicho marqués al tiempo que se quiso ir de los dichos tambos para el Cuzco trescientos y once indios para sus cargas", dejando de especificar si éstos retornaron a sus pueblos o quedaron en el Cuzco convertidos en yanaconas.

Pizarro marchó hacia el Cuzco dejando a sus "aliados" guancas rodeados por el ejército atahualpista; su único recaudo fue dejar una guarnición de treinta soldados al mando del tesorero Alonso Riquelme. Los documentos indígenas informan que sucedió lo previsible: "luego que partió el marqués al Cuzco", el famoso Quisquis se abalanzó sobre Jauja con "Yulcula Gualca e Chaicali capitanes suyos con diez mil indios...". La *Memoria* luringuanca registra que "de una batalla que tuvimos con Quisquis inca nos mataron 979 indios, indias que nos llevaron fueron 1131". Dicha *Memoria* anota otra batalla con Quisquis, donde intervinieron 774 guerreros luringuanca, pero esta vez deja de especificar el número de bajas. La *Memoria* hatunguanca consigna un solo encuentro con Quisquis y que del contingente de 515 efectivos murieron 79.

La última batalla contra Quisquis que mencionan las *Memorias* guancas fue la entablada junto con el capitán Soto, en mayo de 1534. Los luringuanca contribuyeron con 417 guerreros y 408 cargueros y los hatunguanca con 203 efectivos. Aquí solamente murieron ocho efectivos.

2. La fundación de Lima, enero de 1535

Los quipus guancas también registraron los aportes en energía para la construcción de la ciudad de Lima. Según la *Memoria* luringuanca, "cuando vino el marqués a Lima de Xauxa le dieron 2930 indios de carga, murieron de estos 138 indios y mujeres 232. Perdidos 213". La *Memoria* hatunguanca anota un contingente de "mil y doscientos y dos indios para cargas" sin manifestar las pérdidas ocurridas.

La parcialidad luringuanca padeció una baja del 20% en su contingente de 2930 varones y mujeres enviados a Lima. El rubro "perdidos 213" vuelve a indicar, interpretamos, el acelerado crecimiento del nuevo grupo de indios yanaconas, sujetos a los europeos bajo una relación de dependencia personal. Las muertes ascienden al 13% del contingente luringuanca; esta mortalidad pudo obedecer a enfermedades provocadas por el cambio de temple, como asevera un testigo en la probanza guanca: "los dichos indios se habían muerto muchos por venir en verano por esos años" (Espinoza 1972:246).

Este porcentaje de 13% de muertos justifica a Molina cuando, en su crónica de la "destruición" del Perú, apunta que levantar la ciudad de Lima "no ha costado pocas ánimas en sus edificios y fundamentos, porque a los principios hacian las casas de terraplenes, las salas y altos y las paredes tan anchas casi como de baluarte, y venían indios de cien leguas a la redonda de la ciudad y era la enfermería tanta y duró tantos años, que maravilla como quedó indio con esta invención..." (1968:67).

3. El movimiento de Manco Inca, 1536-1539

Los acontecimientos militares de este lapso son registrados en orden cronológico por los documentos indígenas; aquí agruparemos los datos en cuatro secuencias.

a. Las batallas con Quizo Yupanqui y el cerco de Lima

En la *Probanza* levantada por Jerónimo Guacrapaucar, curaca luringuan-

ca, se alude a que el gobernador Francisco Pizarro, con motivo del levantamiento de Manco Inca, envió a Jauja al capitán Gaete con veinte hombres "y estando en el dicho valle vino del Cuzco un capitán de Manco Inca que se decía Quizo Yupanqui el cual mató al dicho Gaete y a los demás cristianos e indios que con él estaban...". La *Memoria* luringuanca registra el número de víctimas que tuvo la parcialidad: "mataron 76 indios y mujeres 119".

La *Memoria* y la *Probanza* de los hatunguanca mencionan otra batalla contra Quizo Yupanqui donde participaron un destacamento español de 30 hombres al mando del capitán Godoy y un contingente hatunguanca de 735 efectivos. Dichos documentos registran para este encuentro la muerte de 29 españoles y de sólo 36 indios, además del robo de 60 mujeres.

Estos dos combates contra Quizo Yupanqui son mencionados por W. Espinoza como la primera y segunda batalla del Ushnu (1972:119-124). Sorprende que en la primera batalla hayan muerto 20 españoles y todos sus indios de servicio y sólo 195 luringuanca hombres y mujeres, mientras que en la segunda el número de españoles muertos sube a 29 y el de los guerreros hatunguanca desciende a 36. La única explicación plausible es que los guancas negociaran un "arreglo" con Quizo Yupanqui y dejaran a los españoles librados a su propia suerte.

Lo cierto es que a consecuencia de estos combates los guancas apoyaron inicialmente a Manco en el cerco de Lima, para pasarse luego, muy rápido, al campo español. En los acontecimientos del breve cerco a Lima[28] participaron 576 efectivos de ambas parcialidades, con un saldo de 13 muertos.

b. La marcha de Alonso de Alvarado en socorro de los sitiados en el Cuzco

En su prolongada marcha hacia el Cuzco, el ejército de Alonso de Alvarado se detuvo cinco meses en Jauja a partir de diciembre de 1536. Desde esta base, Alvarado acometió a las fuerzas de Manco apostadas en los Yauyos, Bombón, Tarma, Chinchaycocha y los Andes. Para cada una de estas expediciones, los luringuanca cedieron 826 efectivos y 266 los hatunguanca. Al reemprender el camino hacia el Cuzco, Alvarado incorporó a sus tropas 532 hatunguanca y probablemente 826 luringuanca.

28. Según testimonios indígenas, el cerco a Lima duró apenas ocho días "y visto que no podían permanecer en él por ser muchos españoles que habían y venían de todas partes alzaron el dicho cerco..." (Guillén 1973:84).

Los documentos de ambas parcialidades no aportan información sobre bajas en las cinco campañas emprendidas por Alvarado desde Jauja. Sin embargo, debemos manejar el supuesto de que sufrieron pérdidas. W. Espinoza afirma a propósito de la campaña de los Andes, por ejemplo, que las tropas hispano-indígenas fueron derrotadas en la batalla de Yuracmayo y "casi todos los castellanos y los huancas fueron muertos" (1972:134). Luego de abandonar el valle de Jauja, Alvarado tuvo un sangriento enfrentamiento con las tropas de Manco en Sumichaca; W. Espinoza calcula que en este combate murieron 101 hatunguanca, o sea casi el 20% de su contingente de 532 efectivos (1972:140).

c. *Las siete batallas entre indios solos*

En 1538 los guancas sostuvieron en torno de su zona siete enfrentamientos con las fuerzas de Manco Inca. En Huancayo, Pututo, Huancamayu, Comas, Andamarca, Auxivilca y Páurcarbamba, de acuerdo a las *Memorias*, el ejército guanca pudo contar de 3.071 a 3.553 efectivos: 863 hatun, generalmente 1.345 lurin y un contingente anan que debió oscilar entre 863 a 1.345 efectivos. En las *Probanzas* guancas, las tropas de Manco Inca aparecen compuestas por 3 mil guerreros en una ocasión, por 4 mil y 6 mil en tres y dos ocasiones y por 10 mil en la batalla de Páucarbamba.

Según las *Probanzas*, sin el apoyo español, los guancas lograron vencer en todos los combates y en tres ocasiones "mataron toda la gente" del Inca. Para los siete combates, la *Memoria* luringuanca registra la muerte de 292 guerreros y 54 indias, y la pérdida de otras 285 mujeres sustraídas por el enemigo. La *Memoria* hatunguanca anota sólo las pérdidas tenidas en cuatro combates (83 muertos).

Para estos episodios resulta evidente la falta de congruencia entre las *Memorias* (registro de los datos cuantitativos en los quipus), y las *Probanzas* levantadas veinte años después de los acontecimientos. Por ejemplo, de acuerdo a las *Probanzas*, la batalla de Auxivilca "fue la más reñida y porfiada que los indios de Xauxa tuvieron con los dichos incas" "porque de una parte y de otra pelearon muy mucho y murieron muchos indios", pero las *Memorias* sólo contabilizan 31 y 35 muertos para una y otra parcialidad guanca (Espinoza 1972:268 y 351, 206 y 292). Igualmente, considerando las bajas que registran las *Memorias* guancas, resulta inconcebible que pudieran matar en tres batallas a 20.000 guerreros de Manco Inca. Como veremos más adelante, hasta cabe dudar que los guancas hayan triunfado en los siete enfrentamientos.

d. Las últimas contribuciones para la guerra contra Manco Inca

A finales de 1538, a requerimiento de Francisco Pizarro, los guancas le enviaron nuevos efectivos para luchar contra Manco. La *Memoria* hatunguanca anota una primera contribución de 216 indios de guerra y otros 216 de carga, sin explicitar pérdidas; para la segunda contribución de 216 indios de guerra, la *Memoria* incluye la muerte de 5 indios. La *Memoria* luringuanca registra un primer envio de 415 indios de guerra y otros 415 de carga, de los cuales murieron 2 efectivos, y un segundo envío de 418 indios de guerra. Dicho documento omite anotar las pérdidas ocurridas para el último contingente, pero en su *Probanza* el curaca luringuanca afirma que Pizarro les pidió refuerzos para combatir a Manco en el monte de Mayomarca, y que "el dicho don Jerónimo le envió mil indios de los cuales volvieron pocos porque los mataron los indios de guerra y a diez cristianos juntamente con ellos" (Espinoza 1972:224).

4. La disputa del Cuzco entre Pizarro y Almagro

Ya se señaló que Alonso de Alvarado, al reemprender la marcha hacia el Cuzco, incorporó a sus tropas 532 hatunguanca y probablemente 826 luringuanca, y que estos efectivos participaron en el combate de Sumichaca con un saldo calculado de 186 muertos. Al final, después de tan dilatada y violenta marcha, el ejército de Alvarado no pudo llegar al Cuzco pues Diego de Almagro, habiendo regresado de Chile y contando con el apoyo del inca Paullu, tomó la ciudad y puso en prisión a Hernando Pizarro.

Luego de ganar el Cuzco, Almagro salió con sus soldados y los indios de Paullu hacia Cochacaja para detener a los soldados y los indios de Alvarado. En Cochacaja el contingente de las dos parcialidades guanca sumaba 1.172 efectivos; en el enfrentamiento con las fuerzas de Almagro murieron 160 (14%); los 1.012 guancas sobrevivientes fueron tomados como yanaconas por los soldados almagristas "y los llevaron al Cuzco donde quedaron todos". Por consiguiente, de acuerdo a sus documentos, las dos parcialidades guanca perdieron los 1.358 efectivos que entregaron en Jauja a Alvarado. Si bien la pérdida mayor procede de la conversión en yanaconas, la participación en dos batallas (Sumichaca y Cochacaja) produjo la muerte de 340 efectivos, es decir el 25% del total del contingente. Considerando la *Probanza* luringuanca, a estas pérdidas deberíamos sumar otros 300 indios "que iban diputados por descubridores del camino" y que fueron igualmente convertidos en yanaconas por los españoles.

Las dos *Memorias* guancas anotan otras contribuciones menores de efectivos cedidos a Pizarro para su lucha contra Almagro. De parte de los luringuanca fueron a "ayudar al marqués... 45 indios y murieron cinco". Los hatunguanca dieron 42 indios de carga a Alvarado y otros 28 que fueron a Ica a pelear contra Almagro; para estas partidas no hay especificación de las pérdidas.

5. La entrada de Mercadillo a los Andes

Luego de rehacerse, vencer y tomar prisionero a Almagro, Hernando Pizarro procedió a desconcentrar la turbulenta reunión de soldados españoles en el Cuzco premiando con *entradas* a los capitanes Pedro de Candia, Alonso de Mercadillo y Pedro de Vergara (Medina 1895, VII:415-416).

La *Memoria* hatunguanca transcribe de los quipus el costo demográfico que representó para la parcialidad la *entrada* concedida a Mercadillo: "Dieron al dicho Mercadillo trescientos e quince indios para carga murieron todos en los Andes excepto cuatro. Le dieron sesenta y cuatro indias que todas quedaron allá". Es decir, la parcialidad perdió el 99% de los 379 efectivos cedidos para esta *entrada*. Los hatunguanca volvieron a dar 315 indios de carga a los soldados de la *entrada* que ahora llevaban preso a Lima al susodicho Mercadillo, pero para esta ocasión sus documentos dejan de especificar si tuvieron nuevas pérdidas.

* * *

Conocemos dos estimaciones sobre la población masculina casada del grupo guanca, cuyas *Memorias* y *Probanzas* acabamos de reseñar:

	en tiempo de Wayna Qhapaq	1548
hatunguanca	6.000	800 (-86.3%)
luringuanca	12.000	2.500 (-79.2%)
ananguanca	9.000	1.700 (-81.1%)
total	27.000	5.000 (-81.5%)

Las cifras para el tiempo preeuropeo se hallan en un documento de fecha tardía,[29] pero pueden ser tanto o más confiables que las cifras de

29. "La descripción que se hizo en la provincia de Xauxa..." por el corregidor Andrés de Vega en 1582 (Jiménez de la Espada 1965, I:167).

1548 incluidas en una información estadística elevada a La Gasca antes de la tasación general (Loredo 1958:222). Ahora bien, pese a que se usa el término *indios de guerra* para la estimación preeuropea y el de *indios* en la estimación de 1548, las cifras son comparables en tanto —suponemos— refieren una sola categoría censal: varones casados en edad de trabajar.

Aunque no conozcamos la *Memoria* estadística y la *Probanza* de la parcialidad ananguanca,[30] las cifras de arriba están demostrando que sus contribuciones y pérdidas fueron de una intensidad equivalente a la de las otras dos parcialidades.

La disminución de varones casados en el grupo guanca entre *circa* 1528-1530 y 1548, de 27.000 efectivos a sólo 5.000, muestra cuál fue el arco temporal donde aconteció el colapso de la población andina. Pero si la cronología es válida para todo el Tawantinsuyu, no creemos en cambio que pueda generalizarse para todas las etnías de la sierra la relación de *pérdida* 5.4:1 sufrida por el grupo guanca. Nótese que caracterizamos el decrecimiento 5.4:1 como una relación de *pérdida*, mientras los análisis de los historiadores acostumbran concebir tales bajas como una relación de *despoblación*. La disminución 5.4:1 del grupo guanca, operada en el segmento de los varones casados en edad de trabajar, yuxtapone dos fenómenos métricos de distinta naturaleza: al decrecimiento dado por la incidencia de la sobremortalidad se acumula la continua sustracción de *hatun runas*, los cuales pueden vivir incorporados a otra categoría social, bajo la condición de yanaconas de los españoles por ejemplo.

Determinado el arco temporal de casi dos décadas donde ocurre la crisis de la población andina, cabe estimar el posible grado de influencia que tuvieron las coyunturas más significativas visualizadas hasta 1539 en la documentación guanca. Para ello empezaremos agrupando las pérdidas ocasionadas por esa primera coyuntura dada entre 1533 y 1534, desde Cajamarca hasta la última batalla del grupo guanca con el ejército de Quisquis:

- *mortalidad por guerra:*
  luringuanca: 2.931 (1.946 varones, 159 mujeres y 826 varones/mujeres)
  hatunguanca: 536 (84 varones y 452 varones/mujeres)
- *sustracciones de efectivos por las fuerzas atahualpistas:*
  luringuanca: 1.131 mujeres

30. En el expediente publicado por W. Espinoza sólo se halla la **Memoria** ananguanca de las contribuciones dadas para la guerra contra Hernández Girón (1972:210-212).

- *sustracciones de efectivos por las fuerzas europeas:*
  luringuanca: 837 (698 varones y 139 mujeres)
  hatunguanca: 1.487 (589 varones, 457 mujeres y 441 varones/mujeres)
- *Pérdidas totales: 6.922 efectivos hombres y mujeres*
- *mortalidad total por guerra:* 3.467 efectivos (50%)
  mortalidad por sexos, calculada: 3.053 hombres y 414 mujeres
- *baja total por sustracciones:* 3.455 efectivos hombres y mujeres (50%)
  sustracciones por sexo, calculada: 1.640 varones y 1.815 mujeres

Desde las ofrendas hechas en Cajamarca a los europeos hasta la última batalla con Quisquis, las dos parcialidades guancas perdieron el 26% de *hatun runas* (4.693 sobre 18.000) y el 19.2% de sus efectivos varones y mujeres casados (6.922 sobre una presunta magnitud de 36.000). Serían unos porcentajes *mínimos* de pérdida, en tanto hemos omitido de las cuentas tres contribuciones en efectivos,[31] y que los denominadores deberían ser ajustados a magnitudes inferiores considerando que los guancas no pudieron quedar al margen de las acciones militares acaecidas entre Atahualpa y Huáscar antes del acontecimiento de Cajamarca. Las cifras de pérdida en el segmento de los *hatun runa* son las más significativas para el análisis de la despoblación indígena, debido a que las fuentes estadísticas coloniales tempranas concentran la atención sobre dicha categoría censal. Pero las cifras de pérdida en mujeres poseen asimismo importancia, ya que permiten bosquejar algunas ideas sobre el comportamiento futuro del grupo étnico; aunque no podamos establecer la estructura de edad, de por sí la reducción en el número de reproductoras gravitará sobre la dinámica demográfica del grupo.

El análisis en secuencias de las pérdidas revela otros aspectos interesantes. En Cajamarca los españoles se apoderan de 715 efectivos luringuanca y 331 hatunguanca; tomando en cuenta la estimación de 12.000 y 6.000 indios para dichas parcialidades en tiempo de Wayna Qhapaq, los porcentajes de pérdida son muy similares: 5.95% y 5.52%. Ello no se debe al azar; para llevar las ofrendas a Cajamarca, ambas parcialidades han da-

31. Las contribuciones excluidas son 774 y 408 indios cedidos por los luringuanca a Riquelme y Soto para pelear contra Quisquis y 311 indios cargadores cedidos por los hatunguanca a Pizarro cuando salió de Jauja para el Cuzco. Aún pensando que hubo fuertes bajas en estos contingentes, no las contabilizamos debido a que las **Memorias** indígenas dejaron de registrar las pérdidas.

do indios de carga aplicando sus normas tradicionales que regulan las contribuciones en energía. Luego de Cajamarca, la *Memoria* luringuanca registra la muerte por guerra de 1.949 efectivos entre agosto y setiembre de 1533, en tanto los hatunguanca sólo tienen 452 muertos. Después de estas sobremortalidades tan diferenciadas (la luringuanca es 4.3 veces más elevada), los hatunguanca dan a los españoles 1.026 efectivos (589 varones y 437 mujeres) perdiendo a todos ellos, mientras los luringuanca ceden 837 efectivos, de los cuales sólo pierden 102 varones y 20 mujeres. Las cesiones de efectivos y de pérdidas definitivas se han invertido en esta ocasión, en desmedro de la parcialidad de menor tamaño. Quizás esta inversión obedezca a la acción de mecanismos indígenas que procuran compensar pérdidas muy desproporcionales entre las parcialidades de la misma etnía.[32]

Las pérdidas de efectivos de los guancas se reparten proporcionalmente entre muertos en combate y sustracción de efectivos. Las sustracciones revelan dos prácticas culturales: los indígenas roban mujeres (también varones pero del grupo *preproductor*), mientras los europeos toman tanto mujeres como hombres. Como es previsible, la mortalidad por guerra afecta fundamentalmente al segmento de los varones casados. Si en tiempo de Wayna Qhapaq ambas parcialidades contaban con 18.000 *hatun runas*, la muerte de 3.053 durante el breve lapso 1533-1534 representa un decrecimiento del 17% en tal segmento.[33] La mortalidad por guerra afectó muy desigualmente a las dos parcialidades durante esta coyuntura: entre los luringuanca ascendió al 26.5% de sus efectivos *hatun runas* y sólo al 7.4% en la parcialidad hatunguanca. Los luringuanca tuvieron 1.949 muertos en una campaña de apenas dos meses de duración y otros 979 *hatun runas* fueron muertos en una sola batalla contra Quisquis.

32. "...tengo para mí por muy cierto, según han sido las guerras largas y las crueldades, robos y tiranías que los españoles han hecho en estos indios, que si ellos no estuvieran hechos a tan grande orden y concierto totalmente se hubieran todos consumido y acabado; pero ellos, como entendidos y cuerdos y que estaban impuestos por príncipes tan sabios, entre todos determinaron que si un ejército de españoles pasase por cualquiera de las provincias, que si no fuera el daño que por ninguna vía se puede escusar, como es destruir las sementeras y robar las casas y hacer otros daños mayores que estos, que en lo demás todas las comarcas tuviesen en el camino real, por donde pasaban los nuestros, sus contadores, y éstos tuviesen proveímiento lo más amplio que ellos pudiesen, porque con achaques no los destruyesen del todo; y así eran proveídos, y después de salidos, juntos los señores iban los quipos de las cuentas y por ellos, si uno había gastado más que otro, los que menos habían proveído lo pagaban, de tal suerte que iguales quedasen todos" (Cieza 1967:37).

33. Este porcentaje, reiteramos, debe estimarse como mínimo por la posible mortalidad que, antes de Cajamarca, pudo provocar en el grupo la guerra de sucesión entre Huáscar y Atahualpa.

Estos ejemplos cuantitativos otorgan mayor confiabilidad a las fuentes que hemos citado y que refieren la alta mortalidad que caracterizaba al enfrentamiento entre ejércitos indígenas. La guerra de sucesión entre Huáscar y Atahualpa, que se prolongó hasta 1534, complicada por la invasión europea, aparece a través de los datos manejados como una grave causa inicial del desastre demográfico ocurrido en el Tawantinsuyu. Pero, cabe insistir, antes y después de Cajamarca, la devastación demográfica debió tener ciertas diferencias regionales en su intensidad. Es posible que los grupos de la costa norte, por su *status* militar dentro del Tawantinsuyu, hayan quedado relativamente al margen de la guerra por la sucesión.[34] Y que si bien, como dice Cieza, la mayoría de las etnías mantuvo la lealtad hacia el inca que recibió la borla en el Cuzco, la mortandad debió ser mayor en aquellos grupos por cuyo territorio pasó el ejército de Atahualpa. Las etnías del Collasuyo, las siete naciones que formaban la confederación de Charcas, apoyaron a Huáscar con fuertes contingentes de guerreros, pero sus territorios no fueron alcanzados por las tropas de Atahualpa.

A partir de 1536 se desarrolla una nueva coyuntura militar, dada por el movimiento general de Manco Inca. Para los guancas, esta coyuntura empieza con un resultado adverso que los obliga a romper temporariamente con los españoles.

Rehecha la "alianza", la documentación guanca no registra pérdidas para los contingentes que apoyaron a Alvarado en las campañas a los Yauyos, Bombón, Tarma, Chinchaycocha y los Andes. Hemos sugerido que ello obedece a una omisión de las fuentes. Agreguemos ahora que ellas permiten destacar otros detalles importantes. Ya sabemos que Alvarado hizo "la guerra a fuego y a sangre, como se suele hacer a los indios". Las *Memorias* y las *Probanzas* guancas muestran que los españoles, en esta clase de guerra a las etnías leales a Manco, junto a sus propios cuerpos de yanaconas utilizaron miles de efectivos de diversos grupos indios. El curaca hatunguanca, a propósito de los contingentes que cedieron a Alvarado, dejó un impresionante testimonio del trato que daban los españoles a los indios "aliados": "llevó el dicho mariscal [Alvarado] con las cargas de mantenimiento y hato de los soldados quinientos treinta y dos indios... llevándolos cargados en cadenas" y hallando a dos capitanes incas "con ciertos indios de guerra que estaban rebelados, el dicho mariscal mandó soltar de

34. Pero, en cambio, hayan sido severamente afectados por las correrías y la sustracción de efectivos realizada por la hueste de Pizarro para emprender la marcha hacia Cajamarca.

las dichas cadenas a los dichos indios de Xauxa y que dejadas las cargas pelearon con los dichos incas..." (Espinoza 1972:266, 268).

Volvamos a revisar críticamente la versión guanca sobre los siete enfrentamientos que mantuvieron en 1538 con las fuerzas de Manco Inca. La *Memoria* luringuanca registra para estos episodios la muerte de 346 efectivos varones y mujeres, es decir un promedio de 49 efectivos muertos por combate; el promedio hatunguanca es aún más bajo, 21 efectivos muertos para cuatro enfrentamientos. En el contexto de la versión dada en las *Probanzas*, donde se habla de enfrentamientos con ejércitos enemigos de tres a diez mil guerreros y que en tres batallas los guancas lograron matar 20 mil soldados de Manco Inca, los promedios de muerte en el bando guanca son francamente inverosímiles.

Sin poder aclarar este problema en sus debidos términos cuantitativos, advierto en las *Probanzas* guancas datos que permiten reconocer el signo y la verdadera dimensión destructiva de ese conjunto de siete episodios militares. El curaca luringuanca Jerónimo Guacrapaucar, por ejemplo, declara que antes del combate de Pututo "vino sobre ellos un capitán inca Caya Colla con mucha gente haciéndoles mucho daño quemándoles los pueblos y matándole muchos indios robándoles e llevándoles mucha cantidad de ganado... en la cual sazón y tiempo vino otro inca que se decía Quilla Topa para les acabar de destruir quemándoles los pueblos y matándole mucha gente". Y que también "en este mismo tiempo por ser el dicho don Jerónimo tan amigo de los cristianos vino sobre él un inca que se decía Guaya Vilca el cual entró por Comas... donde hizo mucho daño robando y quemando casas y matando indios". Asimismo, dicho curaca sostiene que en la batalla de Andamarca el mismo Manco Inca "vino a unos pueblos sujetos al dicho valle de Xauxa... robó la tierra le quemó los pueblos y le mató muchos indios", y luego "tornó al dicho valle con mucha gente y lo pasó todo robando todo cuanto hallaban desde Llacxapallanga hasta Xauxa que le dicen La Grande no dejando cosa que no mataban de hombres y de mujeres...". La *Probanza* hatunguanca, por su lado, refiere que Illa Topa, después del combate de Huancamayu, "yendo huyendo quemó en el dicho repartimiento de Xauxa mil casas y taló y destruyó todas las chacaras del dicho repartimiento", y que después Manco Inca "vino con seis mil indios de guerra al dicho valle de Xauxa y poniendo su campo junto a los tambos reales quemó y destruyó todas las poblaciones y chacaras del dicho valle".

Al igual que la hueste española ayudada por sus contingentes de yanaconas y masas multiétnicas de guerreros, las fuerzas de Manco Inca también hacían "la guerra a fuego y a sangre" a las etnías que apoyaban a los

cristianos. Además de las muertes que ocasionaban unas y otras incursiones, la destrucción de recursos provocada por ambos bandos debió ser enorme, con su correspondiente secuela de efectos negativos en la dinámica demográfica.

La prosecución del *estado de guerra* a raíz del movimiento de Manco Inca fue agravado en 1537-1538 al ascender a los extremos de la lucha militar el conflicto entre Pizarro y Almagro. Con motivo de esta nueva disputa, los lurin y hatunguancas pierden cerca de Cochacaja los 1.172 efectivos que seguían incorporados al ejército de Alvarado, un 14% de ellos por muerte en el combate y el 86% restante al ser convertidos en yanaconas por los soldados de Almagro. Este último porcentaje vuelve a indicar qué importancia tuvo la sustracción de efectivos en el decrecimiento poblacional de los grupos étnicos. Pero el porcentaje de mortalidad por guerra, aunque reducido, posee asimismo relieve pues demuestra que los indígenas participaron como combatientes en la pugna europea. Aclaremos mejor la causa de la muerte del 14% de los efectivos guancas cerca de Cochacaja: junto con destacamentos de otros grupos étnicos "aliados" al bando pizarrista, los guancas tuvieron que enfrentar a los 10.000 guerreros comandados por el inca Paullu, quien estaba del lado de Almagro (Medina 1895, VII:396).

Luego de la guerra entre Atahualpa y Huáscar y del movimiento iniciado en 1536 por Manco Inca, o sea dos procesos que enfrentaron militarmente a las diversas etnías, la disputa iniciada en 1537 entre españoles volvió a provocar otra división en el Tawantinsuyu: las etnías "aliadas" a los cristianos se alinearon con uno u otro bando europeo y dirimieron esta nueva división en los mismos campos donde peleaban los españoles.[35] Los apoyos étnicos a Almagro tuvieron fundamento en su unión con Paullu; esto explica en parte porque Almagro, antes del enfrentamiento con Alvarado cerca de Cochacaja, "viendo la buena voluntad con que Paullu le servía... determinó de hacelle Inca y principal señor entre los naturales, y para esto convocó muchos caciques y gente principal y común de toda la tierra, los cuales le recibieron y juraron según entre ellos lo usan, *apercibiéndoles que estuviesen prestos con sus armas y a punto de guerra para ir sobre Alonso de Alvarado...*" (Medina 1895, VII:394-395; el subrayado me pertenece).

35. En una carta del licenciado Gama a SM, Cuzco 1539, se mencionan estas afiliaciones: por el fuego encendido entre los Pizarro y los Almagro, "la tierra quedó muy cansada y llena de diferencias y pleitos y la gente tan desasosegada que aún hasta los naturales seguían unos un apellido e otros otro..." (Porras Barrenechea 1959:308).

La participación indígena como combatientes debió tener alguna importancia en las operaciones militares para que un cronista, de filiación pizarrista, mencionara varias veces ese factor en su relato del conflicto entre Pizarro y Almagro. Además del combate librado cerca de Cochacaja, este observador anota que "por todos los caminos que había para la ciudad de Los Reyes había puestos indios de Paullu, a fin que no dejasen pasar ningún español que fuese para el Gobernador, lo cual fue causa de matar a cuatro españoles del mismo Adelantado", que en la costa sur había "puestos indios de guerra, de los de Paullu, con piedras puestas a mano para dejallas caer rodando, e iban a dar en el camino que baja al valle de Ica", que en la batalla final de Abancay "ya se habían acercado en este tiempo los indios de la una parte y de la otra, y peleaban y nos traían mucha ventaja de la parte de Paullu por ser muchos más..." (Medina 1895, VII: 397, 405, 413).

Percibiendo que el conflicto entre Pizarro y Almagro involucró a los indígenas como combatientes, las referencias sobre el costo demográfico que tuvo esta contienda adquieren mayor verosimilitud. En marzo de 1539, en una carta enviada al rey, el obispo Valverde informó que ha venido "atravesando por mucha parte de esta tierra y vi tanta perdición en ella que habiéndola visto antes no pude dejar de sentir gran pena", siendo causas de ello "el alzamiento de los indios y la discordia entre los cristianos, y la mayor parte de su perdición ha sido la discordia entre estos dos gobernadores" Almagro y Pizarro (CDIEP, I/2: 101, 119). La severa denuncia del obispo merece una rigurosa evaluación pero, en principio, impresiona que siendo un observador tan cercano a los acontecimientos juzgara que la destrucción causada por la pugna entre los españoles alcanzara mayores dimensiones que la provocada por el levantamiento de Manco Inca. Del mismo modo, en tanto la costa sur fue uno de los escenarios principales de esta pugna, las versiones que recogió Cieza sobre las causas de la despoblación en los valles de Ica y Nazca —"algunos españoles de crédito me dijeron que el mayor daño que a estos indios les vino para su destrucción fue por el debate que tuvieron los dos gobernadores Pizarro y Almagro"— suenan veraces.

Respecto a la última coyuntura visualizada, la *entrada* de Mercadillo a los Andes, ya citamos cómo la *Memoria* hatunguanca registra las pérdidas de la parcialidad: "Dieron al dicho Mercadillo trescientos e quince indios para cargas murieron todos en los Andes excepto cuatro. Le dieron sesenta y cuatro indias que todas quedaron allá". Tan breve información posee mucho valor para el análisis de las *entradas* al ser el primer dato cuantitativo con que contamos procedente de los registros estadísticos indígenas.

Este acceso a las cifras exactas de pérdida de una parcialidad indígena — el 100% de las mujeres y la muerte del 98.7% de los indios de carga cedidos — avala las cualidades de la *teoría antigua* sobre las causas de la despoblación. Aquellos observadores directos o inmediatos a los acontecimientos siempre consideraron las *entradas*, esa continuidad del ciclo de conquistas a partir de zonas ya dominadas, como otro factor muy influyente en la destrucción demográfica del Perú.

Hernando de Santillán, uno de los funcionarios mejor informados de esa época, expresa la opinión generalizada de su tiempo cuando afirmó que a los indios "los han llevado cargados y en colleras y muertos de hambre y no hay entrada que se haya hecho que no cueste más de diez mil indios que llevan de esta manera y los dejan allá todos muertos" (1968:136). En su relación, Santillán reconstruye la lista de las *entradas* que dejaron peor recuerdo. Haciendo un corte en 1540, ellas fueron "la de Diego de Rojas,[36] la de los Chunchos... la de Candia y la de Diego de Almagro a Chile, de la cual quedó un despoblado de cien leguas sembrado de indios muertos helados: y a la misma provincia, en otro socorro que llevó Francisco de Villagrán por la cordillera de las nieves, se dejó otro de la misma manera; y otros capitanes que han ido a la misma provincia han hecho lo mismo, demás de la jornada de Pedro de Valdivia, en que barrió todo aquello por donde pasó". Fernández de Oviedo, con base en las informaciones escritas y orales de los españoles del Perú, estimó que las *entradas* de Candia y Peransúrez movilizaron más de cuatro mil indios de carga, y que considerando tal magnitud, "se puede conjeturar qué tantos serían los que murieron de las cargas... porque aquellos capitanes que salieron a poblar, como es dicho, llevaron de los indios de paz a tres y a cuatro mil indios para cargar, y como los sacan de sus naturalezas por maravilla vuelve indio, porque los más se mueren y a los que quedan córtanles los cabellos y hacenlos yanaconas..." (1959:207). La relación de *pérdida* que Fernández de Oviedo "pide" conjeturar para las *entradas* —esto es, el 100% de los efectivos indígenas— se ajustaría a la realidad proyectando el ejemplo hatunguanca.

Para el lapso que estamos analizando, la *entrada* más costosa en términos demográficos fue la de Almagro a Chile, que salió del Cuzco en julio de 1535. Además de los cuerpos de yanaconas que pertenecían a los 570 soldados que formaban la expedición, Almagro llevó como *mínimo* otros

36. Diego de Rojas organizó dos entradas, una en 1539 hacia La Plata reemplazando a Pedro de Candia, y otra en 1543 al Tucumán. Ambas resultaron desastrosas.

12 mil efectivos indígenas dirigidos por Paullu y Villac Umu, extraídos de diferentes etnías del Cuzco, Collao y Charcas. El solo pasaje de la cordillera pudo costar la muerte de 5 mil indios. Cristóbal de Molina, que acompañó a Almagro, se sintió moralmente obligado a denunciar la grave depredación que produjo esa *entrada*. Citemos sólo las conclusiones: "he apuntado esto que vi con mis ojos y en que por mis pecados anduve, porque entiendan los que esto leyeren que de la manera que aquí digo y con mayores crueldades se hizo esta jornada y descubrimiento de Chile, y que de la misma manera se han hecho y hacen todas las jornadas y descubrimientos de estos reinos para que entiendan cúan gran destrucción es esto de las conquistas de indios", porque "ni descubren una provincia sin destruir otra" (1968:85).

* * *

En sus *Memorias* los guancas también virtieron las magnitudes registradas en los quipus sobre las contribuciones en productos cedidas a los españoles entre 1533-1554, así como las cantidades que les fueron rancheadas o robadas. Analizaré esta información cuantitativa considerando los datos de la parcialidad hatunguanca para el lapso 1533-1538.

Dentro de las cifras totales del lapso 1533-1538 resulta muy notable la proporción que sobre ellas alcanzan algunos productos cedidos o rancheados durante el lapso inicial de 1533-1534: ganado 97.6%, ropa de avasca 100%, maíz 71%, quinua 93%, papa 74% y ojotas 83%. Aunque para estos dos años las cifras absolutas y relativas de esos productos son muy impresionantes, quizás deberíamos desechar toda idea de efectos catastróficos inmediatos sobre el grupo guanca. A mi juicio, las cantidades de ropa, granos, papa y ojotas enlistadas en la columna *cedido* deben proceder de los depósitos estatales. En el mismo sentido, tampoco cabría exagerar el impacto de la *gran rancheada* perpetrada por el ejército de Francisco Pizarro durante su primera permanencia en Jauja, en octubre de 1533. Esta sustracción violenta pondera porcentajes muy altos sobre el total de lo contribuido en 1533-1534 (ganado 66%, ropa de avasca 100%, maíz 41%, quinua 75%, papas 49%, ojotas 89%) pero, vuelvo a conjeturar, a excepción del ganado, todo ese volumen de productos debió salir igualmente de los depósitos estatales. Si en su *Memoria*, al transcribir de los quipus las cifras de ciertos productos, los hatunguanca las clasifican como rancheadas, ello obedecería a que los soldados de Pizarro saquearon los depósitos estatales vulnerando el orden inca que regía para la guerra, donde los jefes indíge-

Cuadro I

Hatunguanca: contribuciones en productos para los españoles, 1533-1538

	1533-1534			1536-1558			1533-1538
	Cedido	Rancheado	Total	Cedido	Rancheado	Total	Total
Ganado (cabezas)	14.977	29.231	44.208	1.093		1.093	45.301
Cumbi (piezas)	82		82	30	128	158	240
Frezadas (piezas)	12		12	8		8	20
Ropa (piezas)		2.216	2.216				2.216
Maíz (fanegas)	31.373	21.563	52.936	21.551		21.551	74.487
Quinua (fanegas)	760	2.336	3.096	237		237	3.333
Papas (fanegas)	2.521	2.414	4.935	1.739		1.739	6.674
Ojotas (pares)	444	3.659	4.103	600	231	831	4.934
Alpargatas (pares)				892	90	982	982
Ollas (cántaros)	3.030	1.231	4.261	5.085	124	5.209	9.470
Chamélicos (porongos)	3.193	11.285	14.478	2.252	1.346	3.598	18.076
Perdices	2.962		2.962	153		153	3.115
Leña (cargas)	322.613		322.613	253.863		253.863	576.476
Yerba (cargas)	79.501		79.501	78.028		78.028	157.529
Paja (cargas)	347.733		347.733	32.443		32.443	380.176
Azua (cántaros)	1.322		1.322	2.424		2.424	3.746
Chicha (cántaros)	4.156		4.156	174		174	4.330
Toda fruta (cestillos)				1.131		1.131	1.131
Sal (libras)					325	325	325
Pescado (cestillos)	27.458		27.458	17.884		17.884	45.342

Fuente: Cook (1981:70).

nas proveían a los ejércitos "por su orden y cuenta a cada persona su ración ordinaria...". Respecto al ganado, son de sumo interés las observaciones de W. Espinoza (1972:95) y J. V. Murra (1975:247-248) sobre el sexo de los animales tomados por Pizarro, pero aún falta establecer si el ganado era del Inca, de la etnía o procedía de ambos hatos. Sea cual fuere la respuesta, lo indudable es que en uno o dos meses la tropa de Pizarro barrió con una parte importante del ganado poseído o custodiado por los guancas. En este rubro sí cabe imaginar efectos inmediatos muy lesivos para la etnía.

Si las ollas y cántaros, los chamelicos y los porongos, procedían asimismo de los depósitos estatales, al igual que el maíz utilizado para elaborar la azua y la chicha, las contribuciones en productos que proceden específicamente de la parcialidad hatunguanca durante 1533-1534 mantienen una cualidad intrínsicamente *andina*. Sin ceder nada de "lo cocido" cultivado y criado para sí por las unidades domésticas, los hatunguanca ceden energía al poder superior mediante entregas de "lo crudo" (perdices, pescado), y "productos vegetales no cultivados, que requieren poca elaboración: leña... hierba y paja" (Murra 1975:251-252).

Consideremos otro significado de estas magnitudes. Durante el breve tiempo —a lo sumo un mes— que estuvo apostado en Jauja, el real de Francisco Pizarro tomó de esta parcialidad 42.551 cabezas de ganado, 2.216 piezas de ropa, 38.724, 2.522 y 3.725 fanegas de maíz, quinua y papas, 3.844 pares de ojotas, miles de ollas y chamelicos, 230.475 cargas de leña rajada y menuda, 48.989 cargas de yerba para los caballos, 321.354 "cargas de paja para las camas de los soldados y caballeriza", 1.240 perdices, 12.404 cestillos de pescado y 1.322 cántaros grandes de azua. Con base en las normas andinas, las cifras de todos o los más de los rubros deberían elevarse para incluir lo cedido o rancheado a las parcialidades lurin y ananguanca (3.5 veces más en función del número de *hatun runas* con que contaba cada parcialidad). El real de Pizarro era pequeño en términos de efectivos europeos: 100 jinetes y 30 peones. Este reducido grupo pudo determinar la magnitud de algún rubro, pero los extremos a que llegan las demás cifras se debe atribuir a la masa de guerreros y cargadores indígenas que formaban parte del real. Si bien las cifras de 1533-1534 corresponden a una circunstancia concreta, que además pudo ser muy especial —he conjeturado que debió darse un vaciamiento de los depósitos estatales—, de cualquier manera son útiles para acceder a una impresión de lo que pudo suceder en la tierra durante quince años, con un sinfín de reales cuyos efectivos europeos eran tres, cinco o diez veces más alto que ese de Pizarro apostado brevemente en el valle de Jauja, y que también se desplaza-

ban apoyados por masas de yanaconas y un conjunto de contingentes sacados de diversos grupos étnicos.

En las cifras de lo *cedido* en 1536-1538, con relación a las cantidades que aparecen en la misma columna en 1533-1534, las contribuciones que podían haber procedido del trabajo inmediato de la parcialidad hatunguanca —perdices, leña, yerba, paja— se mantienen en un nivel relativamente elevado, a excepción del rubro perdices y cargas de paja donde ocurre una fuerte baja. En cambio, fue ínfima la cesión de ganado, inexistente en ropa de avasca y hubo una sensible reducción en la entrega de productos agrícolas (maíz –59%, papas –65% y quinua –93%). También es notable la baja ocurrida en las cifras de la columna *rancheado* durante 1536-1538.[37]

Pero el decrecimiento en las contribuciones hatunguanca de "lo cocido" en 1536-1538, en vez de significar mejoría, quizás refleja un mortal deterioro en la condición alimenticia de las etnías. Según nuestra idea, tales contribuciones ya no procederían de los depósitos estatales sino de lo cultivado "para sí" por las unidades domésticas, vulnerando el orden andino respecto al mantenimiento de los ejércitos en campaña.

Supongo, además, que esta grave situación tiene su punto de arranque en el conflicto por la sucesión imperial entre Huáscar y Atahualpa. En tanto los *hatun runa*, los varones casados, conforman el grupo productor, su participación en las operaciones militares junto a la consecuente mortalidad ocurrida entre ellos redujeron sensiblemente la magnitud de energía aplicada en los cultivos. Por otra parte, las campañas militares, que abarcaron desde Quito hasta el Cuzco, provocaron una merma sustantiva de las reservas almacenadas en los depósitos estatales, la cual pudo ser acentuada por la destrucción de los cultivos. A partir de 1533 se agregan al proceso las modalidades que origina la irrupción europea, esto es, la irracional desvastación del ganado indígena y el desordenado saqueo de los depósitos estatales, como lo denuncian reiteradamente los cronistas y queda comprobado métricamente en la *Memoria* hatunguanca.

37. Pero otros grupos pudieron ser muy afectados por las rancheadas. En 1539 Felipe Gutierrez y Pascual de de Andagoya, desde el Cuzco y Panamá, informaron al rey sobre el gran daño que cometían los soldados en la tierra rancheando después de la batalla de las Salinas (Porras Barrenechea 1959:296, 371). Cieza relata los saqueos cometidos por los soldados después de dicha batalla en las provincias de Condesuyo y Chinchasuyo (1909:422). Almagro el mozo acusó a Hernando Pizarro que, después de matar a su padre, anduvo por todo el Cuzco con Paullu y diez mil indios "lavando toda la tierra, desenterrando guacas y enterramientos en que había oro y plata... tomándoles todo el oro y plata y ganado y maíz y comida que tenían los dichos indios, enviándolo a vender por unas partes y otras... (Medina 1895, VI:349-350).

Las fuentes europeas deslizan a veces referencias directas sobre la hambruna. En 1536, varias de ellas manifiestan que las etnías del área del Cuzco están desvastadas en 1536 y el hambre cobra muchas muertes. En 1537 el campo pizarrista apostado en los Aymaraes discute qué camino tomar para llegar al Cuzco ocupado por Almagro, y Alvarado desecha ir por el puente de Cotabamba porque "las provincias estarían gastadas de manera que no hallasen ningún bastimento" (Cieza 1909:309). En 1539 se presagia una mayor destrucción demográfica porque "a los indios no les queda con qué sembrar y no teniendo ganado ni alcanzándoles jamás no pueden dejar de morir de hambre" (Porras Barrenechea 1959:371). Las fuentes europeas son más elocuentes al definir el nuevo signo de las rancheadas: las tropas torturan a los caciques para que descubran donde hay alimentos y roban las provisiones almacenadas por las unidades domésticas para sustentarse de una cosecha a otra.

No hace falta recurrir a una acumulación de noticias o de hipótesis para sustentar la idea de una larga y generalizada hambruna. Resulta suficiente una sola fuente indígena, la declaración de los quipucamayos incas hecha en 1543 ante Vaca de Castro:

> "Otro mal notable causó este alzamiento general de los indios de este reino, que por la inquietud y andar los indios en la guerra, en más tiempo de tres años no sembraron ningún género de mantenimientos desde los términos de Caxamarca para arriba por respeto de las guerras, y los mantenimientos que habían quedado en algunos depósitos del Inca dedicados al Sol y a las huacas, en este dicho alzamiento los quemaron los indios y los pueblos y casas. Y con estos trabajos de estos alzamientos, todos cuantos niños hubo de indios hasta de edad de seis a siete años, todos murieron de hambre, sin quedar ninguno, y los viejos e impedidos. Después en más de otros cuatro años no pudieron acabar de reformar la tierra por las mortandades que resultó deste alzamiento".

El testimonio de los quipucamayos incas nos abre hacia uno de los capítulos más esenciales que debe cubrir la investigación demográfica de este período. Pero ya, de por sí, su declaración integra el hambre al conjunto de factores que provocó el derrumbe de la población. Sólo cabe reparar en la cronología dada por ellos: la hambruna generalizada empieza en 1536 y todavía en 1543 no ha sido posible controlarla. No olvidemos, al respecto, que poco después empieza otro nuevo quinquenio de guerras desencadenadas por Gonzalo Pizarro, el caudillo de los encomenderos.

Apéndice documental

Circa 1554. Fragmento de una petición de Antonio de Ribera, procurador de los encomenderos del Perú. indica en cifras la disminución de indios tributarios ocurrida entre 1540 y 1548, atribuyendo el hecho a las guerras entre los españoles. AGI. Patronato 188, ramo 30. Indiferente General 1624, ramo 1.

(...) Habrá quince años que el marqués don Francisco Pizarro hizo diligencia de contar los indios para repartirlos a los conquistadores y halló un millón y quinientos y cincuenta mil indios. Y después, tomando el de La Gasca a querer saber los indios que en su tiempo había para dar en encomienda lo que estaba vaco como para satisfacer a los caciques señores de los indios que se quejaban de no tener indios para poder dar los tributos que les estaban repartidos, y halló que en toda la tierra no había más que doscientos y cuarenta y tres mil indios, como parece por los testimonios que de ello trajimos los visitadores, que fui yo el uno de ellos, en la cual visita tardamos once meses.

De manera que por esta cuenta verá vuestra majestad los que faltan en el espacio de siete u ocho años. Habiendo habido después acá los mismos inconvenientes que fueron causa de la perdición y muerte de tanta gente, pues cuánto más se debe temer lo que de aquí adelante podría suceder estando las cosas en el estado que ahora están, que cualquiera alboroto acabarían los pocos indios que deben haber quedado. Y esto parece claro, porque si los pocos españoles que en aquel tiempo hubo fueron causa de acabar tantos indios, considere vuestra majestad que harán habiendo ahora tres partes más que los que solían, y de indios de cuatro partes las tres y medio menos.

Así es averiguado que de esta disminución son causa las rebeliones, por que levantándose un tirano toma a su discreción los indios que quiere para carga. Y el campo que se ha de hacer para resistir a éste, aunque los tratan más limitadamente y con orden, no pueden dejar de dar a cada soldado seis indios y cada hombre de caballo diez y doce y a cada capitán quince, a la artillería cuatro mil y nunca se deja de ir a buscar los tiranos menos de doscientas y trescientas leguas y algunas veces más. Porque siempre comienzan a levantarse hacia la parte de los Charcas y del Cuzco por acudir allí el mayor número de gente por razón de ser las minas en aquella parte y haber en ella toda la riqueza, matan los gobernadores y roban lo que está sacado con lo cual comienzan a

proseguir su rebelión. De manera que en todos los pasados nunca se han dejado de ocupar de ambas partes cien mil indios en la carga, echándoles tres arrobas de peso para caminar trescientas leguas, y estos mismos en llegando han de buscar la comida de su amo y de sus caballos, y la carga de los que se mueren repártese en los que quedan, de modo que casi ninguno de ellos vuelve donde salió como parece por las muchas casas [des]pobladas en que en la visita que digo hallamos (...).

II

INTERCAMBIOS EN LOS TERRITORIOS ÉTNICOS ENTRE 1530 Y 1567, SEGÚN LAS VISITAS DE HUÁNUCO Y CHUCUITO*

UBICADO EN EL TIEMPO de la transición, Polo de Ondegardo observó el intercambio entre diferentes alturas, "hay muy pocas tierras, o ninguna en la sierra, que los indios puedan pasar sin ir a otras por lo necesario". También Polo recogió de las fuentes orales indígenas perfiles del tiempo pasado: el dominio inca retrajo el intercambio costa-sierra que solía incluir oro y plata; en el Tawantinsuyu "había pocas contrataciones... y las que habían eran permutaciones, como ropa de algodón por de lana o pescado por otras comidas. Lo primero se hacía con los principales, porque la gente común solo rescataba comida por comida, y en poca cantidad, en lo cual también hay diferentes costumbres en unas partes que en otras" (1940: 145). En su informe Polo cree innecesario desplegar su saber sobre "las diferentes costumbres" que regulaban los intercambios y generaliza: "cuando la comunidad envía por la orden pasada tráese para todos por pocos que vayan por ello" pues "si todos hubiesen de ir cada uno por lo que a menester, quedarían cada año los pueblos despoblados y no se podría tener cuidado en particular con cada uno" (pág. 176). Seguramente Polo generalizó tomando el ejemplo de los collas de la alta puna, donde "van unos

*Trabajo preparado con motivo de la conferencia "Penetración y expansión de los mercados en los Andes", coordinada por Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter; celebrada en Sucre del 28 al 30 de julio de 1983 bajo el auspicio del Joint Comitte on Latin American Studies of the Social Science Research Council (SSRC) y los apoyos del Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CERES) y del Archivo Nacional de Bolivia. Publicado en el volumen **La participación indígena en los mercados surandinos**, CERES, La Paz, 1987. Aquí presento una versión algo abreviada, solicitada por los coordinadores de la conferencia para la edición inglesa de dicho volumen.

pocos por todos", dejando de lado las costumbres de otras etnías donde podrían ir "cada uno por lo que a menester". Pero, aún así, lo mismo valdría para ambas costumbres el rasgo implícito en su generalización: bajo la "orden pasada", el intercambio entre diferentes alturas no había sustantivado la figura específica del mercader.

Las visitas de Huánuco y Chucuito son las fuentes que permiten las aproximaciones más sólidas a la cuestión de los intercambios indígenas. Dos capítulos de las instrucciones dadas al visitador de Huánuco le obligaban a averiguar sobre dicha cuestión. Uno de esos capítulos, que aludía a posibles desigualdades tributarias en el Tawantinsuyu, menciona al presunto grupo de los mercaderes. El otro capítulo ordenaba indagar las posibilidades productivas de los pueblos y los "tratos y comercios y granjería que los dichos indios tienen" al presente.

En relación a los dos capítulos el visitador obtiene este tipo de respuestas de los jefes étnicos: "no hay mercader entre ellos que viva de este trato sino que quando lo ha menester cada uno va y los otros vienen a ellos", "no hay entre ellos persona que lo tengan por trato y manera de vivir sino que cada uno como le viene la necesidad así lo hace y los otros asimismo vienen a ellos y de esta manera se comunican y contratan los unos con los otros", "en el tiempo del inca no había mercaderes en grueso como los hay entre los españoles sino eran los indios del tiangues que vendían unos a otros comida solamente y que ropa no se compraba porque cada uno hacía la que había menester y las otras cosas eran de poca cantidad y no había hombres caudalosos de mercaderías", no había "mercaderes sino eran los que vendían menudencias en los tiangues y que éstos eran de poca sustentación a trueco de ají y lana y cosas livianas dando unas por otras" (Ortiz 1967: 219, 179 y 1972: 29, 58).

Los dos primeros testimonios corresponden a principales chupachus y queros: al referir la circulación interétnica de esos años apuntan la ausencia de sitios expresamente reservados para efectuar los trueques. Las dos últimas declaraciones, de un principal mitimaes cuzcos y del curaca yacha, se remontan al Tawantinsuyu y señalan la existencia de *tiangues*. Cabe la duda si esos *tiangues* fueron lo que significa el término (feria, tratar en mercado) o "aparecen" cuando el visitador vierte las declaraciones a su lengua y código. Las menciones a los *tiangues*, por otra parte, parecen insinuar más bien movimientos internos de bienes entre las unidades domésticas de la misma etnía.

Las indagaciones del visitador sobre los "tratos y comercios" entre los indios, durante el Tawantinsuyu y después de la entrada española, indican

una circulación de bienes *sin rasgos aparentes de centralización*, sin que hubiera mercaderes, sin reuniones en sitios que la costumbre o las "alianzas" establecieran como plazas permanentes o ferias rotativas.

Esta visita convalida, pues, cierto nivel de la generalización de Polo: en el Tawantinsuyu había permutas de "comida por comida y en poca cantidad" entre los mismos productores, sin que esos tratos originaran la función especializada del mercader. Y parece contradecirla en un aspecto específico: los indígenas de la zona de Huánuco efectuan individualmente los cambios, "cuando lo ha menester cada uno va y los otros vienen a ellos".

La misma visita evidencia el rasgo de intercambios multiétnicos. Los chupachus, por ejemplo, orientan sus flujos hacia los yaros, guamalís, yachas, chinchacochas, guanucos y mitimaes. En la visita estas otras etnías aparecen como "indios comarcanos" ubicados a distancias de 3 a 5 y 6 días. En la declaración del señor Diego Xagua captamos la composición de los intercambios chupachus: "en su tierra tienen algodón, coca y maíz y que vienen a lo rescatar los indios yaros y los guamalíes y otros de las xalcas vienen a rescatar con ellos que traen charqui y lana y ovejas y llevan por ello coca y algodón y ají y maíz y traen asimismo sal para el dicho rescate... asimismo los indios de este repartimiento van a la xalca con las cosas que tienen a las rescatar con los indios de ella por ganado lana y charqui y lo demás que tienen". Un 'principal' quero detalla la composición de cada flujo: "llevan ají y rescatan con los guamalíes lana y también a los yachas llevan ají y papas y maíz y rescatan con ellos lana y ganado y a Chinchacocha llevan maíz y papas y ají y algunas veces coca cuando la tienen y por ello traen sal y lana y pescado" (Ortiz 1967: 29, 179).

La visita contiene información sobre las bases materiales que condicionan estos contactos multiétnicos. Puntualizaré tal hecho mediante un caso y siguiendo el criterio de clasificación manejado por el visitador. Los chupachus controlan tres ámbitos ecológicos con abundante dotación de tierras: 1) sierra alta fría (oca, papas, maxua, ollucos); 2) sierra baja templada (maíz, quinua) y 3) tierra baja caliente (coca, algodón y también "trigo y maíz y ají y maní y zapallos y camotes y cachcoa y frijoles"). Sin embargo, como tienen una dotación insuficiente en ganado (lana/charqui), los chupachus utilizan los excedentes obtenidos en los pisos templado y caliente para alcanzar, mediante trueques con otros grupos, más bienes de las *xalcas*.

La visita de Huánuco muestra cómo el dominio europeo amplía la esfera de los intercambios indígenas. Tomemos el caso del tributo en ropa.

Como en el tiempo del inca, todos los efectivos chupachus tienen acceso directo a las tierras de Cayra, propicias para el cultivo del algodón; la visita sugiere incluso que existe una dotación excesiva de tierras. Ahora bien, cuando el visitador indaga entre los jefes y *hatun runas*, recibe un cúmulo de respuestas coincidentes: "tienen tierras en Cayra donde pueden coger algodón y que el que hilan para el tributo lo rescatan con papas que no lo siembran porque no pueden sembrarlo porque tienen mucha ocupación en lo del tributo y que se alquilan en la ciudad y les falta tiempo para ello", "tienen tierras para algodón y no las tienen sembradas porque con el mucho tiempo que se ocupan en el tributo no tienen tiempo para las regar y beneficiar se les pierde el algodón el cual rescatan con maíz y papas y cavi y cochies" (Ortiz 1967: 159, 182). O sea, aunque conservan el acceso a las tierras bajas, los chupachus son incapaces de cultivarlas enteramente debido a la correlación negativa de los factores magnitud de tiempo que consume el cultivo del algodón y la producción excedente para el encomendero, frente a la crisis en la magnitud de energía de que dispone el grupo (en relación al tiempo del inca, el número de los efectivos chupachus se ha reducido en un 80%). Por estas causas, el tributo colonial en ropa compele a los chupachus a una nueva y sugestiva orientación en sus cambios: aún con acceso a tierras aptas, el algodón "que han menester para hacer la ropa del tributo lo rescatan entre los yungas", "lo vienen a rescatar a los llanos" ofreciendo los excedentes que han producido en sus pisos templado y frío.

La obligación de este tributo provoca otro efecto; según el señor Diego Xagua "les suele faltar la ropa que han de dar y la compran en las tiendas para dinero en esta ciudad" (Ortiz 1967:29). Un tributo europeo, las alpargates, también puede provocar el mismo efecto; los mitimaes incas, por ejemplo, "compran las alpargates que dan de tributo porque no saben ellos hacer y les cuestan algunas veces a tomín y medio y a tomín y de esta manera también a dos tomines y que no tienen plata para pagar a dinero los dichos alpargates sino es con el trabajo y jornal que ganan los indios que se alquilan en esta ciudad".[1]

El caso de la sal es muy interesante. Todos los grupos visitados —chupachus, queros, yachas, mitimaes— rescatan sal entre los yaros y chinchacochas llevando maíz, papas, ají. En Huánuco y probablemente en todo el Tawantinsuyu, las etnías tenían acceso a este bien básico aunque las salinas

1. Ortiz 1972, II:42. Esto no sucede entre los chupachus y yachas, donde hay alpargateros o el trabajo se distribuye entre los efectivos del pueblo.

cayeran fuera de sus territorialidades.[2] ¿Cómo interpretar, en consecuencia, que poco después la sal fuera objeto de trueque? Los mitimaes cuzcos, al pedir que los eximan de tributar sal, dicen que tenían un salinero "en lo de la sal que es en término de los yaros y que por estar en su término se le han alzado con él teniéndolo estos allí puestos para la sal que sacan que querían que estos indios yaros no se alzacen con él y que se lo vuelvan y se lo dejen estar allí para el efecto que lo pusieron" (Ortiz 1972:29). Este conflicto no alcanza a explicar la amplitud de los trueques por sal; por ejemplo, los chupachus y queros también rescatan sal aunque mantienen sus salineros en tierra de los yaros. Llama la atención otro hecho. En 1549 los jefes chupachus declaran a unos visitadores que en tiempo del inca solían ser 4 mil indios y "daban para hacer sal unas veces sesenta indios y otras cuarenta y cinco", o sea del 1.1 al 1.5% de los efectivos casados (Ortiz 1967: 306). En 1562 los chupachus tenían aproximadamente 800 efectivos y ponían "para la sal diez indios salineros... y entre ellos son los viejos", o sea porcentajes del 1.1 al 1.5% según si se cuenta o no a los viejos.

* * *

El caso del Collasuyo proporciona nuevos matices al análisis de los flujos de intercambio. En su crónica Sancho resume la información dada a Francisco Pizarro por los dos primeros "cristianos que fueron enviados a ver la provincia del Collao": éstos, recorriendo aquella "sierra muy alta... y sumamente fría", observaron la necesidad de los moradores del altiplano de llevar sus ovejas "a cambio de mercaderías con los que viven cerca del mar... y también con los que habitan abajo junto a los ríos" (Sancho 1938: 180-182). Ese tráfico de ganado por bienes de las tierras bajas debió ser impresionante para que los dos europeos lo captaran como una de las cosas notables de la tierra y para que décadas después Matienzo retratara a los pobladores del Collao como "gente rica de ganados de la tierra y grandes mercaderes y tratantes. Parecen judíos en sus tratos y conversaciones" (Matienzo 1967:275).

La visita de 1567 de Chucuito representa la mejor información disponible sobre un grupo del Collao. El control de la "puna de estepa de gra-

2. En las **Relaciones Geográficas de Indias** (Jiménez de la Espada, comp.) hay varias constancias de esta participación multiétnica, pero debemos analizar dicho rasgo considerando por ejemplo que los jefes chupachus, yachas y mitimaes quichuas reconocen que las salinas están fuera de sus tierras, en otro teritorio étnico. Esta dualidad tienen significaciones para el tiempo indígena (conflictos, alianzas, política inca) y trasciende al tiempo colonial.

míneas" convertía a los lupaqas en "gente rica en ganado de la tierra".[3] Sin embargo, la altura sólo dejaba desarrollar una base agrícola limitada a la quinua y a tubérculos como la papa, oca y luki. Ante esta insuficiencia los lupaqas aplicaron su abundante dotación de recursos ganaderos a la obtención de productos cultivados en las tierras templadas y calientes.

Las declaraciones del señor Martín Cari y del español Bernaldino Fasato condensan la información recogida en la puna sobre la dimensión espacial de los flujos del grupo lupaqa: "los indios de esta provincia van los más años a rescatar maíz a Arequipa y a la Costa de la Mar y a Moquegua... y que también van a rescatar con lo susodicho por todo este Collao hasta el Cuzco y Chuquiabo", "van a rescatar y a trocar a Larecaja y a otras partes de yungas" (Diez 1964:17, 61). Ciertos puntos representan modalidades distintas de intercambio. Una de las direcciones aludidas por el señor Cari, "hasta el Cuzco", debió estar restringida a los indios *ricos en ganado* y obedecer especialmente a la demanda de coca (Diez 1964:21). El mismo Cari afirma que los indios de su provincia "tambien van a rescatar... por todo este Collao". Puesto que la literatura especializada acostumbra enfocar los factores que deciden el acceso a diversos recursos localizados en múltiples pisos ecológicos, esta alusión a un intercambio *horizontal* en la gran altura sorprende al principio. Pero el texto de la visita contiene datos que explican las causas de este circuito.

A diez meses de iniciada la visita, la jefatura lupaqa levanta una información sobre "la esterilidad de aquella provincia...". En el capítulo 5 del cuestionario, los jefes sostienen que además de la esterilidad "los más años y la mayor parte cogen muy poca comida y muy ordinario tienen plagas y que les falta el agua o que llueve mucho que se les dañan las heredades y chácaras y los más años se les yelan y esto es más en esta dicha provincia que en ninguna otra parte de todos estos reinos". En los capítulos siguientes los jefes relacionan esa débil base agrícola expuesta a crisis periódicas con los recursos en ganado y las caravanas que salen a buscar mantenimientos en los pisos templados y cálidos (Diez 1964:146-150).

Los testigos presentados por los jefes étnicos confirman la fragilidad de la agricultura lupaqa y la amplitud de los flujos con los cultivadores de abajo y que, de no ser por tales rescates, la "provincia sería inhabitable por su esterilidad". Y señalan además que los lupaqas "también van a otras

3. Con acceso, asimismo, a abundantes recursos pesqueros: "tienen todos los de la dicha provincia de Chucuito lagunas de que se sustentan de pescado cerca de sus casas porque hay una laguna grande de más de sesenta leguas" (Diez 1964:208).

partes a comprar chuño y quinua por no les bastar para su sustentación lo que cogen en sus tierras y para traerlo llevan ganado en rescate", en esta provincia "los más años hay hielos en ella de cuya causa las chácaras se destruyen y tambien por falta de agua y otras veces el mucho llover les hace daño según los indios dicen porque el agua cría los gusanos en las papas y entiende que esta provincia es mucho más estéril que otra ninguna del Collao porque de ella van a comprar comida a otros pueblos del Collao y de ellos nunca este testigo ve que vengan ningunos indios a rescatar la dicha comida" (Diez 1964:156, 163). Incluso antes de estas declaraciones el visitador anotó otras muy coincidentes: "tienen tierras bastantes aunque algunos años se les yela y que cuando se les yela que es muchas veces padecen necesidad aunque todo se remedia con el ganado", van de rescate "al Collao por comidas porque pasan necesidad de ellas porque conforme a otras tierras de la comarca de ésta es esta provincia más estéril que ellas" (Diez 1964:55, 143; en el altiplano hay microclimas por la influencia del lago).

Advertida la práctica de un intercambio *horizontal*, está claro que los flujos dirigidos hacia las tierras templadas y calientes son los que predominan en el intercambio lupaqa. Garci Diez anota reiteradamente que la oferta de la puna está compuesta por ovejas de la tierra, lana y charqui. Hasta aquí la oferta debía ser análoga a la del tiempo inca. Pero en 1567 los lupaqas también informan al visitador que su oferta incluye ropa y plata (Diez 1964:80, 112). Suponiendo que la plata es un componente nuevo, queda por aclarar si la oferta de tejidos a los cultivadores de abajo era un rasgo dado en el Tawantinsuyu o si fue promovido luego de la invasión europea.

La visita de Chucuito muestra cómo se compone la demanda de los habitantes de la puna: coca y maíz en forma altamente prioritaria y luego ají; el visitador subsume los otros bienes de menor importancia como "otras cosas", "cosas que no tienen". Un aspecto importante de esta demanda, sus dimensiones étnico-espaciales, fue indagado muy concisamente por Garci Diez. Registró, eso sí, la declaración del señor Martín Cari de que él enviaba a sus indios de servicio con carneros al Cuzco para rescatar coca y que otros indios también llevaban al Cuzco ovejas de la tierra, lana y charqui para efectuar el mismo rescate. Para el maíz, Garci Diez sólo anota los puntos donde se iba a buscarlo: la costa de la mar, Larecaja, Arequipa, Chuquiabo, o sea áreas donde los lupaqas tienen acceso directo a tierras de alto rendimiento en maíz. Estos últimos datos no permiten aclarar si las caravanas lupaqas que van a tales lugares practican un trueque puramente centralizado, sólo con los *parientes* que cultivan los pisos

del archipiélago, o lo combinan mediante un rescate abierto a los cultivadores de otras etnías.

La visita de Chucuito permite advertir las diferencias sociales implícitas en estos flujos. La teoría establecida para distintas sociedades pastoriles es válida para nuestro caso: los animales, más que la tierra, son el verdadero "capital productivo" y esta riqueza se halla distribuida desigualmente en dichos grupos. Según los españoles, entre los lupaqas "generalmente todos tienen ganado poco o mucho", "generalmente todos por pobres que sean tienen ganado". Las declaraciones de los jefes étnicos traslucen mejor los desniveles existentes. Los principales anan y urin de Acora sostienen "que algunos indios no tienen ningún ganado", "que algunos indios no tienen ningún ganado aunque muy poquitos", pero un jefe urin de Ilave dice que en su pueblo "estos indios que tienen este ganado serán la mitad de los indios aymaraes y la otra mitad son pobres que algunos no tienen mantas para la cama", porcentajes que reiteran los principales de Juli: en su pueblo "la mitad de los indios tendrán ganado de la tierra y la otra mitad no los tendrán" (Diez 1964:50, 59, 92, 98, 112, 116). En el grupo poseedor la riqueza está distribuida con pronunciadas variaciones, con amplitud de 3 a 300 según las versiones de los jefes: "unos indios tienen tres ovejas y otros seis y diez y ciento y doscientas y otros más y menos", "tienen a trescientas cabezas y a doscientas y ciento y a ochenta y a cincuenta y veinte y hasta tres y por esta orden más y menos hasta la dicha cantidad de las dichas trescientas cabezas" (Diez 1964:80, 116).[4] La desigualdad tiñe el flujo hacia las tierras templadas y calientes; un español señala que "se aprovechan de los pacos para la lana para vender los que tienen posibilidad para ello y los que no para se vestir", mientras el señor Martín Cusi observa la diferencia entre su gente: "van a rescatar a los yungas los que tienen los ganados y los que no lo tienen van a trabajar a los yungas y a otras partes" para conseguir los alimentos de aquellos pisos (Diez 1964:139, 29).

Examinemos los efectos del comercio con los europeos. A juicio del señor Cari residen en Chucuito "treinta españoles poco más o menos rescatando y entendiendo en granjerías y vendiendo coca y vino a los indios". Tan alto número de mercaderes manifiesta la crucial importancia del ganado indígena durante esa primera fase del dominio colonial. Según los datos de la visita, mediante una oferta extendida de coca y otra más res-

4. Los españoles exageran al declarar "que hay caciques de a diez mil ovejas" y que "un don Juan Alanoca de Chucuito...tiene más de cincuenta mil cabezas de ganado".

tringida de vino, paños y ropa de Castilla para los jefes y demás hombres ricos en ganado, los mercaderes sacan anualmente de Chucuito de 5 a 7 u 8 mil cabezas de ganado (Diez 1964:49, 251). Semejante punción es facilitada por el mecanismo de la venta al fiado; un español llamado Pedro de Entrena, buen conocedor del área, expresa que los indios "fácilmente se aficionan a tomar todo lo que les dan de fiado sin tener consideración a los precios y sin haberlo menester y que si de contado hubiesen de comprar muchas cosas no comprarían de diez partes la una de los que compran porque se podrían pasar sin ello" (Diez 1964:59).

Los jefes indígenas consideran estos tratos como no equivalentes, "los españoles engañan a los indios en darles coca fiada y a los caciques vino y otras cosas de ropa porque por darlo fiado se lo cargan más de lo que vale y cuando se lo dan dicen los dichos españoles que en carneros chiquitos se lo pagarán y después les llevan carneros grandes" (Diez 1964:83- 84). Pero en ellos también reaparece la estratificación lupaqa. Según declaraciones de españoles conocedores de la región, si los jefes eran los deudores éstos daban indios alquilados para saldarlas "aunque tengan con qué pagar y les sobre la plata", "por haber habido mucha desorden de haber fiado a los indios faltan hoy día de esta provincia por miedo de que no les molestasen por lo que deben más de quinientos indios" (Diez 1964:59, 48).

Por instrucciones del gobierno de Lima, el visitador Garci Diez prestó especial atención a los tratos que celebran los españoles con los jefes étnicos para la hechura de ropa de avasca y el alquiler de indios para fletes entre Arica, Ilo, Arequipa, Cuzco y Potosí. En su parecer anota que uno de dichos tratos — "apremiar a los indios a que hagan ropa de la tierra contra su voluntad"— es reciente; puesto que dejó el cargo de corregidor de Chucuito hacia 1560, Garci Diez parece sugerir que la introducción de esa costumbre se ha originado después de esa fecha.[5] El texto de la visita registra algunos datos sobre la magnitud que alcanzaba esta inscripción coactiva en la esfera de los tratos mercantiles. Según el corregidor Estrada, desde que asumió el cargo 20 meses atrás, los jefes lupaqas han recibido 6 mil pesos por alquileres de indios y 10 mil pesos más por hechuras de ropa, es decir por tejer 5 mil piezas; otro español dice que durante ese mismo tiempo los jefes indígenas concertaron la producción de más de 4

5. Pero en 1557 el factor Romaní denunciaba al Consejo de Indias que el virrey Cañete había nombrado a un camarero suyo como corregidor de Chucuito y "dicen las gentes que en dos años trairá XX mil pesos porque el oficio es tan aparejado para ello que muy fácilmente lo podrá hacer" (GP, II:495).

mil piezas de ropa y alquilaron más de 300 indios para el Cuzco y Potosí, a razón de 14 y 15 pesos por cada viaje (Diez 1964:49, 58).

Los tratos de ropa combinan rasgos andinos y europeos. Garci Diez especifica que todos los conciertos se formalizan ante el escribano de Chucuito, con la presencia del corregidor y asumiendo los señores Cari y Cusi la obligación del compromiso (véase Spalding 1974:38-42). El proceso de distribución del trabajo reviste la forma andina. Luego del concierto, declara Martín Cusi, "los caciques principales de este pueblo la dan a hacer y reparten por toda la provincia", versión que confirma un testigo español: los conciertos se realizan con los señores Cari y Cusi "y ellos envían y van a los demás caciques de la provincia para que la repartan entre sus ayllos" (Diez 1964:76, 58). Aunque los datos numéricos de la visita son imperfectos, reflejan que la distribución de la hechura de ropa entre las parcialidades lupaqas se atiene a la forma andina de repartir el trabajo excedente, o sea en *cuantum* proporcionales a la magnitud de energía que disponen los pueblos o que disponían según el último quipu incaico; sin duda en el segundo nivel de distribución, el que efectuan los principales entre los ayllus y caseríos que componen sus pueblos, rige también dicha forma. Es muy posible, además, que durante el tiempo dedicado al hilado y tejido las unidades domésticas hayan recibido las muestras de la antigua *generosidad.*[6] Al entregar la ropa, cada cacique de los siete pueblos recibe de los españoles el precio estipulado en barras de plata.

Estos tratos responden, por cierto, a la presión del mercado pero su formalización se sustenta en los mecanismos de poder. En su parecer final Garci Diez denuncia que parte de la ropa se hace para los corregidores "en nombre de otros", violando una expresa prohibición dictada por la audiencia de Charcas (Diez 1964: 218, 217). Los jefes lupaqas también alegan que su extralimitación en el manejo de la energía campesina se debe a la coacción ejercida por los corregidores. Vilcacutipa, quien tenía más de cien años, señala la existencia de ese poder compulsivo y superior al de ellos cuando dice "esta ropa de españoles no la querría dar a hacer éste que declara a los indios porque la hacen de mala gana, sino que lo mandan los corregidores y se la hacen hacer por la fuerza". Los principales de

6. Por ejemplo, según Bernaldino Fasato "se han venido a quejar a él siendo juez en esta provincia algunas indias viejas de que les mandaban hilar lana para ropa y no les pagaban nada por ella y este testigo riñó sobre ello a sus curacas y principales y les dijeron que les daban de comer y que después acá procuró de lo entender y saber y supo que no les daban cosa ninguna de dineros sino alguna comida para que comiesen mientras duraba el hilar y tejer que les mandaban hacer..." (Diez 1964:62).

Acora reiteran la imagen de quienes a pesar de mandar están igualmente sometidos: los indios no se alquilarían "si no los hiciesen ir por fuerza los corregidores porque algunas veces prenden a sus caciques porque los den" (Diez 1964:109, 91).

Las versiones de los jefes omiten señalar a los religiosos dominicos como el otro elemento sobredeterminante. Sin embargo, cuando aceptan ser ellos quienes reciben las barras de plata que dan los españoles por la hechura de la ropa y los alquileres de indios, igualmente afirman: "no se ha quedado con cosa alguna del trabajo de los indios", "no ha cobrado de los indios más de lo gastado" (Diez 1964:73, 78). Esas barras de plata, aseguran, la destinan a cubrir dos rubros: el pago del tributo al rey cuando los efectivos enviados a Potosí no alcanzan la cuota fijada y para las iglesias levantadas en los siete pueblos principales.[7]

Para comprobar el último gasto, los jefes presentaron los quipus donde registraban las demandas monetarias del culto religiosos: salarios a los albañiles y carpinteros que construyen las iglesias y los aposentos de los frailes, órganos y flautas, vestidos para los muchachos que colaboran en las misas, ornamentos, vino y aceite, fiestas y bailes de Corpus Christi, misas "porque no cayesen rayos ni hubiese truenos", etc. Aclaran asimismo que "ellos como caciques dan el dinero que los padres les piden" pero "todo lo que se gasta en las obras de las iglesias y en ornamentos y todo lo demás" pasa por la mano de los dominicos. La visita descubre otro hecho. Cuando los quipucamayos presentan las cuentas del ingreso en plata por hechuras de ropa y alquileres de indios y los egresos —o sea el dinero entregado a los frailes— el visitador notaba que la última cifra era superior a la primera y recibía una respuesta elusiva de los jefes, "que algunas veces lo paga él de su hacienda y después lo cobra de los indios". Sabiendo que *hacienda* significa *ganado* entre los lupaqas, un dato permite entender las respuestas de los jefes: al revisar los quipus del pueblo de Pomata, Garci Diez halla que la venta del ganado de la comunidad constituía otra fuente de dinero para los gastos de las iglesias (Diez 1964:231).

El interés privado del corregidor y los espirituales de los dominicos forzaron a los curacas a usar su poder para inscribir la energía de sus indios en la esfera de los tratos mercantiles. Por cierto, el rol asumido por la cúspide del gobierno lupaqa provocó el resentimiento de los *hatun runas* y de los aparatos intermedios de poder. Las manifestaciones de los principa-

7. Comparto la afirmación de K. Spalding de que los curacas "no retenían para sí el ingreso obtenido por los contratos de trabajo que concluían".

les al visitador descubren la zona de tensión ("no saben de agravio que se les haya hecho más de la ropa que tienen declarado que la hacen hacer los caciques y los jornales que cobran de los indios alquilados") y dejan filtrar el sentimiento de agravio que tenían los *hatun runas*: el tiempo que les forzaban a ceder para esa ropa y el trajín con ganado impedía tejer para sus familias y atender sus cultivos. Por sus funciones de vigilar con rigor el cumplimiento de los conciertos que firmaban los señores, los principales resienten directamente el conflicto: "ellos como principales de los ayllos se ven en mucho trabajo cuando les mandan dar indios para alquilarse porque los indios no quieren ir", "ellos como principales pasan mucho trabajo en repartir la ropa entre los indios porque la reciben contra su voluntad". Incluso el agravio de los *hatun runas* solía revertirse contra ellos mismos, "los principales no pueden muchas veces sacar los indios que les manda dar porque no quieren ir y si no dan los indios hacen ir algunos principales alquilados" (Diez 1964:94, 116, 118, 120). Podemos entender, así, porque el viejo jefe Vilcacutipa deseaba liberarse de tales imposiciones, "esta ropa de españoles no la querría dar a hacer... a los indios porque la hacen de mala gana".

Las averiguaciones de Garci Diez sobre las hechuras de ropa y alquileres de indios para fletes permiten tocar un tema de sumo interés. Como es sabido, había españoles cuyos proyectos de acelerar la transición se basan en una presunta adhesión indígena; si el poder colonial se atrevía a eliminar la intermediación de los señores étnicos, postulaban, los *hatun runas* venderían voluntariamente su energía a los españoles al recibir y gozar directamente los jornales en plata. Sin embargo, aún en una zona como Chucuito caracterizada por la intensidad de los intercambios, podemos comprobar la falacia de este modelo de transición fundado en la oferta indígena voluntaria de fuerza de trabajo.

Durante la visita Garci Diez pregunta con insistencia "si a los indios les diesen los dos pesos de cada pieza [de ropa] que hacen que cobran los caciques si la harían de buena gana". Las respuestas negativas que recibe presentan muchos matices. Un español repite la teoría del ocio ("es gente perezosa y que trabaja de mala gana") pero otro, con mayor razón teórica, señala cómo actúa el mecanismo del tributo: "no lo hacen porque como pagan la tasa de lo que sacan en Potosí los quinientos indios que de ordinario van cada año allá de toda la provincia para este efecto no tienen necesidad de hacer acá otros trabajos ni alquilarse". Con diez años de residencia en Chucuito, Pedro de Entrena manifiesta otra vez su cercanía a la cultura andina, "si los caciques no alquilasen estos indios y recibiesen ellos

la plata y lo dejasen a voluntad de los indios, aunque todo el jornal se diese a los indios no se alquilarían porque entiende este testigo que no tienen necesidad de ello" (Diez 1964:54, 61, 58).

Las negaciones indígenas, a pesar del filtro con que pudieron ser recogidas en el texto de la visita, son persuasivas. Los principales anan de Juli dan una respuesta algo opaca, "aunque a los indios les pagasen la hechura de la ropa a dos pesos cada pieza y lo mismo los alquileres de ir al Cuzco y a Potosí, no lo harían porque pierden mucho de sus haciendas y que por hacer la ropa de los españoles dejan de hacer para si y sus mujeres e hijos", mientras los principales anan de Acora despliegan más los elementos imbricados en la negación: tardan mucho tiempo en hacer la ropa y descuidan sus necesidades y "aunque a ellos les diesen los dos pesos no la harían porque no podrían comer con ellos el tiempo que tardan en hacer la ropa y les está mejor entender en sus chácaras y otra manera de vivir que no hacer la dicha ropa". La respuesta de los principales urin de Juli es igualmente sugerente: aunque "les diesen los dos pesos de cada pieza... no la harían de buena gana porque sería hacerla de balde por dos pesos". Hacerla *de balde* expresa el resultado de una verdadera confrontación entre el valor andino de la energía y el precio monetario con que los españoles valoran el trabajo indígena: si ellos aceptaran transformar su energía en fuerza de trabajo tendrían que hacer "una manta y camiseta para los españoles por dos pesos" y la energía perdería su *valor andino* porque "los indios que no pueden hacer la ropa para si dan por una manta solamente sin camiseta, que es la mitad de lo que hacen por dos pesos, dos vellones de lana que valen dos pesos a quien se la haga y más les dan de comer y coca y asimismo les dan la lana hilada para hacer la manta porque por sólo tejerla dan lo susodicho..." (Diez 1964:118, 91, 121).

* * *

A J. V. Murra pertenecen todas las propuestas sustantivas que manejamos sobre la circulación interétnica de bienes en el Tawantinsuyu. En el capítulo 7 de su tesis de 1955, el patrón que años más tarde llamará "control vertical de un máximo de pisos ecológicos" es descrito bajo el nombre de "colonias étnicas" pobladas de mitimaes, cuya producción es compartida por los parientes de la zona nuclear a través del mecanismo del trueque. Asimismo, con una actitud crítica impensable para un historiador de aquel entonces, Murra enfrentó las versiones de los cronistas: la política inca promovió esas colonias, dice, pero el patrón pudo ser "preincaico",

"el modelo de la institución, como en tantos otros casos, puede ser muy antiguo" (Murra 1978).

Aunque trató el tema en varias ocasiones, fue recién en 1972 cuando Murra publicó su modelo titulado "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", el cual ha tenido una notable influencia en la investigación andina. En la ponencia presentada a la reunión de Sucre en 1983 ("¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea"?), Murra vierte dos indicaciones sobre su modelo. Junto a la aceptación de los resultados de las investigaciones sobre la sierra ecuatoriana, él reitera la ausencia de mercaderes y de plazas de mercado en los Andes de puna y, además, añade, una negación ya explícita a la posibilidad de intercambios relativamente sustantivos entre las etnías situadas al sur de Cajamarca; desde tiempos muy antiguos, reitera, el mecanismo del trueque para complementar recursos había sido rechazado por las sociedades andinas de puna para seguir "otra ruta: la de los archipiélagos ecológicos". En la segunda indicación hay líneas como las siguientes: para alcanzar la productividad ajena se debían "establecer lazos de mutualidad, activar detonadores que permitan accesos a (y derechos en) las energías de los demás", "comprometerse con la organización social, con una ideología de parentesco" (Murra 1987).

Comentaré primero, desde la perspectiva de las fuentes, la posibilidad de estudiar para la fase colonial temprana los flujos activados por las relaciones políticas y de parentesco. Por diversas razones, al tratar el sistema andino de reciprocidad y redistribución, los observadores europeos registran con preferencia la corriente continua de energía-bienes entregada por los *atun runas* a los jefes, dejando más encubierta la corriente inversa de bienes que refleja la *generosidad* de los jefes. Quizás la política de éstos pudo ser mucho más "recíproca" y "generosa" que la señalada en los documentos, los cuales sólo mencionan la distribución de alimentos cuando reciben energía, la subvención a las ceremonias colectivas y la hospitalidad a los "extraños".[8]

Por otro lado es muy pobre nuestra información sobre la reciprocidad fundada en el sistema de parentesco. Incluso el conflicto entre el calenda-

8. En el caso de los lupaqas, la hospitalidad de los jefes es sustentada con el producto de las chácaras y ganado de la comunidad (Diez 1964: 23, 86, 92, 198, 212). Al respecto parece explicativa la declaración del señor Martín Cari: en el Tawantinsuyu los jefes manifestaban hospitalidad con el ganado, maíz, coca y chuño que para tales efectos les daba el inca (Diez 1964:22).

rio andino de trabajo y las obligaciones del tributo colonial, del que podríamos esperar muchos datos, apenas aparece en los documentos. Nuestro conocimiento está circunscrito a un conjunto pequeño de noticias, como aquella anotada en la visita de Chucuito: "mientras el indio está ausente de su casa lo padecen sus sementeras pero tampoco son tan solos que o sus parientes o los de las mujeres no les ayuden a ellas aunque también hay cantidad de indios que no son emparentados y éstos podrían padecer pero al cabo del año todos han sembrado y cogido" (Diez 1964: 141-142). O la más tardía de Guamán Poma: "La pulicía y ley del cazamiento y buena orden: Al cuñado le llaman *maza* y el cuñado le llama *caca* antiguamente. Al compadre del bautismo le llamava *uayno*; a los hombres parientescos les llamaban *uauquicona* y a las mujeres *panicona*... Estos compadres ayudavan en el travajar y en otras necicidades y quando están enfermos y en el comer y vever y en la fiesta y en la sementera y en la muerte a llorar y después de muerto y en todos los tienpos mientras que ellos bivieren. Y después, sus hijos y descendientes, nietos y bisnietos se servían y guardavan la ley de Dios Antigua" (1980:792-794).

Percibo otras deficiencias en nuestras fuentes. Creo que la reciprocidad entre las unidades domésticas emparentadas incluye, además de energía, vaivenes de bienes, pero soy escéptico respecto al posible hallazgo de datos sobre la última clase de corriente. Aparte de los silencios debemos estar prevenidos contra las *trampas* del archivo. En una sociedad como la lupaqa, con tanta desigualdad en el acceso a la riqueza ganadera, podríamos esperar un mayor despliegue de *generosidad* en los jefes y una reciprocidad fuertemente generalizada a nivel de parentescos. Pero en el texto de la visita de 1567 la desigualdad sólo aparece como una cruda explotación de los *pobres*. Quizás fue así, pero cabe imaginar cuánto queda oculto o no interesa a un visitador europeo, sobre todo si el cuestionario burocrático le exime de indagar sobre las formas de reciprocidad.

Comentaré la cuestión de los "archipiélagos verticales" tomando en cuenta algunos datos tempranos. En 1542 Luis de Morales advirtió la insuficiente dotación en recursos agrícolas de los collas de la alta puna ("los naturales de ella no cojen ni tienen maíz con que se sustentar salvo papas, quinua y chuño") y cómo habían superado esa escasez mediante el acceso a la producción localizada en otros pisos ecológicos. Morales atribuye estos accesos de los grupos collas a la política inca ("Guaynacava... sacaba e sacó de cada pueblo ciertos indios naturales que se llamaban mitimaes") conectando el hecho con el sistema de poder global: los archipiélagos verticales estaban adscriptos al poder étnico, el inca puso esos mitimaes "para

que sembrasen maíz y con ello acudiesen a su señor natural..." (CDIEP, I/3:78).

El clérigo reclama porque los españoles, al encomendar a los indios del Collasuyo "hanlos divididos, los señores a una parte y con un amo y los mitimaes a otra" y pide al rey una reparación para que los mitimaes "vasallos y sujetos de aquel señor y cacique le tornen a servir como de antes y le acudan con las cosas que le solían acudir". Morales denuncia los efectos económicos de tales rupturas —"de lo cual los dichos indios naturales y señores reciben mucho trabajo y detrimento y pesadumbre por tiralles sus vasallos el maíz y coca y los demás que solían dar"— pero su reclamo está principalmente motivado por la consideración que los europeos deben guardar al poder étnico. Al abogar por los indios, Morales está contraponiendo entonces dos políticas: el Inca promovió el acceso de los collas a diferentes pisos ecológicos favoreciendo a los señores étnicos, mientras los españoles, a sólo siete años de la entrada al Cuzco, los degradan al desarticular ese sistema.

En su carta al Consejo de Indias de julio de 1550, fray Domingo de Santo Tomás también protesta, con términos doctrinarios más precisos, por la misma cuestión política: el reparto de encomiendas ha "desmenuzado y desmembrado" las etnías, degradando los señores naturales al quitarles el señorío sobre muchos vasallos.[9] Hay más que una diferencia de tono en la nueva denuncia. Si en 1542 el clérigo Morales sólo advertía la separación de los mitimaes, en 1550 fray Domingo reclama porque los españoles han afectado otro nivel, han *desmembrado* las etnías al dividir los pueblos que estaban sujetos al "cacique principal y otros dos o tres o cuatro caciques menores principales y subjetos al mayor y principal" en varias encomiendas.[10] La extensión de las rupturas determina cambios de perspectivas espaciales; si antes Morales sólo tenía motivos para fijarse en el archipiélago vertical, en 1550 fray Domingo está obligado a fijarse en las territorialidades étnicas. Y las describe como unos *continuum* abruptos que iban desde los pisos bajos y calientes hasta las tierras frías de los tubérculos y el ganado "por ser la tierra comunmente de estas partes muy

9. La carta se halla publicada en Vargas 1937:1-32 y en CDIEP, I/4:190-206.

10. Tal política había sido decidida mucho antes; en las instrucciones de 1540 a un visitador, F. Pizarro le ordenaba averiguar "las parcialidades que hay en la tierra de cada cacique... y pondreis por escrito cuánto hay de una a otra y cuántos indios tiene porque si se hubiere de partir el cacique en dos personas sepamos como se ha de dividir..." (GP, I:21). En 1542, desde Lima, el licenciado Santoyo proponía mantener unidas las etnías y que fuera su tributo conjunto el que se partiera entre dos o tres encomenderos (CDIEP, I/3:109).

doblada, unas partes de ellas muy frías, por estar muy alta, otras a dos y tres leguas, muy caliente, por estar muy baja y a riberas de ríos...".

Según fray Domingo, las unidades domésticas tenían acceso directo solo a los recursos específicos del piso donde estaban sus pueblos y "a esta causa, los mantenimientos que se crían en las tierras frías no las alcanzan los de los pueblos que están en tierras calientes, y al contrario, lo que alcanzan los que están en lo frío de la provincia carecen de lo que abundan en las partes y lugares caliente". El desfase entre producción directa y consumo necesario a nivel de las unidades domésticas era superado, entonces, por la circulación de bienes entre los pueblos situados a distintas alturas: "como eran todos sujetos a un señor principal, no obstante que fuesen sujetos inmediatos a los otros caciques menos principales, tratabanse todos y comunicabanse como hermanos en las comidas y contrataciones". Por esta razón, termina diciendo fray Domingo, al fragmentar las etnías en varias encomiendas, los españoles han roto esa estructura de circulación en daño "a la república, que los que alcanzan un género de comida no alcanzan otro, como están divididos y no se comunican ni tratan divididos como se comunicaban antes cuando eran una cosa".

En su informe de 1561 Polo incluyó la cuestión del "archipiélago vertical". Aunque lo particulariza para los grupos de tierra fría, indica que el patrón estaba muy extendido y que ello obedecía al designio del inca para que cada provincia "tuviese lo necesario y cogiese sustentación para pasar la vida". Polo también inserta una borrosa alusión a la forma de distribuir lo producido en los pisos ecológicos: el Inca repartió tierras "aunque fuese lejos e hizo poner en ella indios de cada provincia para que se enviasen y beneficiasen las semillas que se dan y cogen y ordenó que la comunidad enviase por ello en sus ganados sin la cual orden no se pueden cómodamente sustentar, ni cada uno por sí podría gozar del aprovechamiento..." (1940:177).

Revisemos estas versiones. El reclamo de 1542 del clérigo Morales debe ser cotejado con el informe de Polo de 1561: éste reconoce las pérdidas pero deja entrever que un número más alto de etnías conserva los archipiélagos. Sus líneas sobre la continuidad del control ("todos los indios del campo de Omasuyo, que para este efecto tienen indios en Calavaya, y en los de Urcosuyo, que los tienen en la costa, y los de Cotabanba en Tayapaya, y los de Pocona en la coca y por la mayor parte todos los de la tierra") trasuntan una mayor perdurabilidad del fenómeno cuando las contrastamos con las líneas que reflejan el proceso de pérdida: "y a los que esta orden se les quebrantó padecen necesidad y se sustentan con trabajo, como a

los Carangas, que les quitaron sus mitimaes y por no entender la orden se repartieron a Arequipa y con los de Chucuito se hizo lo mismo hasta que el marqués [Cañete] por indicación mia se los volvió" (Polo 1940: 177).

Morales y Polo, como los demás españoles de la época, atribuyeron la formación de los archipiélagos étnicos a la política inca. Tal concepción, ya se ha dicho, fue objetada por Murra al sugerir que estos accesos reflejarían un patrón "preincaico". Debemos reparar, no obstante, en la lógica interna de la versión europea: fue elaborada siguiendo las pautas dadas por los informantes indígenas. Una explicación convencional pero plausible al posible desfase entre proceso real e historia oral es que el Inca *legitimó* esa constelación de accesos y que sus disposiciones terminaron siendo la mayor fuente de *derechos* para las organizaciones étnicas. La hipótesis posee suficiente elasticidad para admitir que la versión europea (¿o indígena?) sería más literalmente aplicable para las etnías situadas fuera del altiplano; para estas organizaciones el Inca pudo extender el patrón antiquísimo, promoviendo sus accesos a recursos muy específicos como sal o coca. También puede admitir la suposición de que el Inca aceptó y amplió el patrón de los "archipiélagos", pero modificando su naturaleza al asignar el dominio a las jefaturas étnicas.

Según Morales, los mitimaes que cultivaban los archipiélagos de los grupos del Collao "eran vasallos y sujetos" de los señores étnicos. La visita de 1567 a Chucuito confirma ese rasgo.[11] El señor Cari informó al visitador que en los pisos del archipiélago lupaqa situados a 30, 40 ó 50 leguas de Chucuito "hay indios de toda la provincia". Añade "que los caciques y principales tienen chacaras de maíz" así como otro grupo que diferencia de los jefes: "y que algunos indios tienen... algunas chacaras de maíz" (Diez 1964:17). Visto el conjunto restringido de gente de la puna que tiene acceso directo a las tierras del archipiélago, subrayaré la condición o categoría de los pobladores de los pisos cálidos.

En la visita los testigos españoles llaman *mitimaes* a los cultivadores del archipiélago, término muy ilustrativo de su condición aunque parezca aludir solamente a una característica genérica dada por la localización es-

11. Cuando Murra estudia los ingresos de los señores lupaqa, o sea las tres clases de energía a que tenían derecho, ubica a estos cultivadores como **hatun runas** que dan **mit'ani**. Veáse "Un reino aymara en 1567, especialmente el cuadro II: "Ingresos de los reyes lupaqas" y "Nueva información sobre la población yana". Ambos análisis en Murra 1975:193-223 y 225-242.

pacial.[12] Son más indicativas todavía las otras categorías que aparecen en la visita. Siguiendo el criterio del visitador de distinguir entre tributos y servicios, el señor Cari declara la energía que recibe como tributo y enumera, después, la cantidad de efectivos que le sirven: "este pueblo de Chucuito y los subjetos a él le dan sesenta indios de servicio que se ocupan en las cosas siguientes, los diez indios en guardarle el ganado de la tierra que tiene y veinte y cinco indios que tiene en Moquegua que le labran sus chácaras de maíz...". A este grupo añade 36 efectivos dados por otros cinco pueblos de la provincia, entre los cuales 12, "que el pueblo de Juli dió a sus antepasados de mucho tiempo a esta parte antes que el inca gobernase esta tierra" y que cuidan su ganado en la puna, se "han multiplicado de manera que al presente" serán 59 ó 69 con mujeres y muchachos (Diez 1964:20-22). Del mismo modo el señor Cusi también manifiesta el número y la procedencia de los efectivos que le ceden energía bajo la forma de indios de servicio: "le dan en este pueblo de Chucuito y sus subjetos treinta indios", 53 le son dados por los otros seis pueblos de la provincia, mientras en Moquegua, Sama, Larecaja y Chicanoma le dan 14, 3, 3 y 2 indios que les siembran sus chácaras de maíz y coca (Diez 1964:32-33).

En la visita, pues, estos dos centenares de efectivos aparecen formando un solo conjunto. Ahora bien, cruzando las declaraciones de los dos señores con las de los jefes anan y urin de cuatro pueblos, 40 efectivos de dicho conjunto son claramente señalados como yanas ("anaconas" en la visita). Sin embargo, la manera en que los señores declaran sus indios de servicio, así como las dos razones que presentaré de inmediato, sugieren que el conjunto entero está compuesto por "anaconas". Para todos estos indios de servicio, aparezcan o no explícitamente mencionados en la visita como yanas, los señores observan una *generosidad* semejante, mientras que para los indios que les dan energía colectivamente o a través de turnos los señores guardan una *generosidad* diferenciada (menor).[13] Por otra parte, el parecer final del visitador incluye un capítulo muy esclarecedor sobre la condición *yana* de estos indios de servicio: "los caciques y principales de los ayllos y otros indios particulares de toda la dicha provincia se servían de mucho número de indios así en sus labranzas y guardas de ganados y

12. Murra observa "que en el siglo XVI el término **mitimae** llegó a ser usado para designar a muchas personas que en épocas preeuropeas habían sido cautivos o **yanas**..." (1975: 232-233).

13. Además de las declaraciones de los señores, contamos asimismo con el testimonio de Vilcacutipa (Diez 1964:107, 111). Este mismo jefe da otra evidencia sobre el problema que tratamos; él dice al visitador: "cuando vienen sus indios de los yungas...".

otras cosas so color de que a ellos y a sus padres y abuelos se los dieron los ayllos de sus parcialidades y otros que los habían tomado ellos mismos de su autoridad y no tan solamente se servían de los dichos indios toda su vida pero de sus hijos y descendientes como que fueran esclavos en lo cual había gran desorden porque había caciques y aún otros que no lo eran que tenían de cien indios arriba de servicio..." (Diez 1964:221).[14]

La visita de Chucuito, además, al incluir una declaración conjunta de los jefes étnicos, ofrece otra prueba clara sobre la categoría de los llamados "indios de servicio" que pueblan los pisos cálidos del archipiélago lupaqa: "los criados que los caciques tienen en las partes donde se da maíz les dan a los dichos caciques maíz para chicha porque las chacaras son de los caciques. Fueron preguntados quién les dió los criados y criadas que tienen de quien se sirven toda su vida, dijeron que a algunos de los caciques principales dieron los criados los incas y a algunos de los principales se los han dado sus caciques" (Diez 1964:197).

El capítulo del visitador arriba citado refleja otras cuestiones de gran interés. Junto a los jefes, denuncia Garci Diez, hay "indios particulares" que también poseen indios de servicio. Me parece una situación acorde con los fueros andinos: los "indios particulares" serían aquellos mismos hombres "ricos de ganados y éstos son los más principales que son los hermanos y deudos de los caciques principales", y sabemos que los yanas no tenían "la condición de criados personales de un señor de alto rango, sino que era adscripta a todo el linaje receptor" (Murra 1975:241). En dicho capítulo Garci Diez informa asimismo al gobierno de Lima que entre los lupaqas hay yanas muy antiguos y otros que los caciques "habían tomado ellos mismos y de su autoridad...".

¿A qué tiempos pertenecen los "criados" o indios de servicio que cultivan los archipiélagos de las etnías del Collasuyo? En 1542, Morales recogió de los informantes indígenas una versión taxativa: son del tiempo del Inca, Wayna Qhapaq los puso como mitimaes "para que sembrasen maíz y con ello acudiesen a su señor natural". Pero cabe dudar en parte, estimando que los archipiélagos serían antiquísimos y que en el reino lupaqa, se-

14. Siguiendo las instrucciones del gobernador Castro, el visitador Garci Diez, mediante un auto, "declaraba y declaró por libres a todos los criados y criadas de servicio" de los señores principales, "y mando que todos los dichos criados e indios de servicio contribuyan en sus ayllos en la tasa de su majestad y en la que se diere a los caciques y en los demás gastos de comunidad y servicio de tambos en que contribuyen y son obligados a contribuir los demás indios de esta provincia..." (Diez 1964: 200-202). Las mismas medidas habían sido tomadas un poco antes por el oidor Cuenca en su visita a la costa norte.

gún menciona el señor Martín Cari, sus antesapados tenían yanas "antes que el inca gobernase esta tierra". En 1567, en cambio, los datos demográficos de la visita de Chucuito muestran que un alto porcentaje de los "criados" ubicados en el archipiélago lupaqa entraron a esa categoría en el tiempo más reciente. Según la lectura realizada por el señor Cari del último quipu "que se hizo en tiempo del inca", había "en Sama doscientos yungas naturales de ambas parcialidades". Ahora bien, el visitador Garci Diez encontró en Sama 382 efectivos casados y en el mismo valle un español llamado Juan de Matute le informa que seis años atrás "visitó los dichos indios y halló que había quinientos y cuarenta indios poco más o menos tributarios" (Diez 1964:125). Después de la irrupción europea toda la costa sufrió una terrible despoblación, pero en Sama se ha duplicado el número de indios. Estos datos prueban que en 1567 más del 50% de los efectivos que cultivan ese piso son pobladores recientes, enviados por sus jefes bajo la categoría de "criados", de "indios de servicio". Citemos para mayor constancia cómo Matute refiere el proceso de repoblación ocurrido en Sama con indios de la puna: en los 540 tributarios "entraban todos los indios naturales que llaman yungas y mitimaes puestos por el inca e indios venidos de fuera parte de muchos años".[15]

Otra cuestión. Murra consideró si la condición de yana se heredaba examinando la versión del centenario jefe Vilcacutipa: "cuando muere un indio de éstos entra en su lugar un hijo de los suyos el mayor y si éste no tiene habilidad para servir entra otro hijo por él y si el indio de servicio no deja hijos no le dan de los ayllos ningún indio que entre en su lugar sino que allí se acaba" (Murra 1975:240). A propósito de los indios de servicio puestos por los jefes en la coca de Chicanuma, el visitador observa que el temple provocaba frecuentes muertes y que los caciques, "para que no se entiendan estas muertes ni se acaben los indios en breve tiempo... tienen esta orden en que muriéndose algún indio el ayllo de donde aquel es envía otro al beneficio de la dicha coca" (Diez 1964:243). La indicación de Vilcacutipa sobre la forma de sucesión de los yanas y la nota del visitador sobre el reemplazo de los indios de servicio son muy discrepantes. Pero es notable cómo la versión del visitador guarda identidad con otra indicación de Vilcacutipa: cuando el Inca "les pedía mitimaes algunas veces para po-

15. Nuestro razonamiento cuantitativo puede ser incorrecto si, de verdad, el quipu incaico sólo registra a los "yungas naturales" y no incluye a los "mitimaes puestos por el inca".

ner en algunas partes se los daban y si de éstos morían algunos les daban otros" (Diez 1964:106).

Luego de ubicar a los cultivadores de los pisos cálidos (o cierta fracción de ellos) como "criados" de los linajes dirigentes, debemos analizar otros dos problemas: cómo se distribuye lo cultivado en los pisos cálidos entre los productores directos y los jefes y cómo usan ambos grupos sus respectivos excedentes.

El primer problema no fue indagado por Garci Diez. En la visita a una zona muy distinta al Collao, aparece que la producción del "archipiélago" se repartía por "mitades entre los *kamayujkuna* y las autoridades políticas que los auspiciaron" y que ello era una regla del tiempo del Ynga (Salomon 1980:289). Tal versión quedaría en cierto modo confirmada por la visita de Chucuito: el señor Cusi declara que en la yunga de Chicanoma "le dan otros dos indios los cuales cogen allí cada año tres o cuatro cestos de coca y les da de comer como a los demás y de la dicha coca que sacan toman los indios la mitad para sí" (Diez 1964:33). Salomon presenta su dato como una "sorprendente noticia" (y lo es ¿campesinos *medieros* en el Tawantinsuyu?) pero con Chucuito ya son dos los testimonios "indígenas" independientes. Si dudáramos de estas versiones, sospechando que los visitadores reducen las explicaciones de los informantes indígenas al código métrico europeo ¿qué forma habría regido entonces? Una hipótesis alternativa coherente sería que los indios de servicio del archipiélago cultivan tierras para sí y ceden energía para cultivar las tierras de los linajes dirigentes. Se puede objetar que esta forma funciona en el caso de la energía dada a los jefes por los *hatun runas*, cuyos derechos sobre las parcelas que cultivan se hallan firmemente establecidos; en cambio, en el archipiélago, los linajes dirigentes parecen haber asumido (o corresponderles) el derecho sobre las tierras cultivables. Ya en el plano de las especulaciones, podríamos relacionar nuestro caso con el proceso de formación de dominios estatales poblados por mitimaes de diferentes grupos étnicos; aquí los mitimaes cultivan las chácaras del inca recibiendo *suyus* o "lotes" para cultivos propios (veáse Espinoza 1973:283-294 y Wachtel 1981).

Sin resolver la cuestión anterior, o sea los *derechos* que regulan la apropiación de lo cultivado en los pisos cálidos, veré cómo se usan los excedentes. Los datos de la visita permiten establecer algunas pautas. Respecto al grupo de miembros de los linajes dirigentes que tienen acceso a las tierras e indios de servicio del archipiélago, el visitador anota en Sama que para el trigo "no hacen sementeras sino los caciques aunque en poca

cantidad para la ración de los frailes".[16] Según el influyente jefe Pedro Cotinbo, la coca de Chicanoma "es solamente para que coman los caciques y algunos indios y no para vender porque es muy poco lo que se coge"; una declaración conjunta de la jefatura lupaqa despliega este dato: reparten coca "a los indios que van a Potosí a ganar para el tributo... a algunos principales de los ayllos y a los indios que trabajan en las obras de la iglesia" (Diez 1964: 39, 197). Los jefes dan coca, además, a sus "criados" y a los *atun runas* cuando éstos últimos ceden energía en forma colectiva o a través de la *mit'a*. También los jefes gastan *generosamente* una parte del maíz que reciben del archipiélago en los *atun runas*, durante esas mismas ocasiones. Estos usos del maíz y la coca se insertan en situaciones diferentes. Como dice Cotinbo ellos recogen muy poco coca; las obligaciones de reciprocidad inducen a los jefes, en consecuencia, a conseguir más coca, rescatándola en el Cuzco o mediante los mercaderes españoles de Chucuito. El maíz que reciben del archipiélago, en cambio, parece suficiente para el consumo de sus casas y las muestras de *generosidad*.[17]

El excedente que retienen los cultivadores del archipiélago circula bajo varias formas. La declaración conjunta de los jefes lupaqa asevera lo siguiente: "los criados que los caciques tienen en las partes donde se da maíz les dan a los dichos caciques maíz para chicha porque las chacaras son de los caciques". El párrafo es de difícil interpretación; los jefes pueden aludir a la parte de la cosecha que les pertenece o indicar que reciben otro *plus* del maíz que cosechan para si los criados. En Sama el visitador anota que los indios del valle "dan la ración de los religiosos que es buena", mientras en Chucuito los jefes afirman que el maíz "que dan de tributo los indios de Moquegua, Sulcavi y Vilcacopio y Larecaja los gastan en la ración de los padres de la doctrina y que algunas veces no alcanza y lo pagan entre todos los demás indios de la provincia" (Diez 1964:197). El visitador no registra el volumen exacto del maíz cedido por este concepto; por datos conexos sabemos que las raciones a los frailes dominicos suman 384

16. Diez 1964:124. El jefe Vilcacutipa denuncia una situación al parecer de recienta data: "los padres que ahora hay no quieren trigo ni harina la ración sino en dineros y así les pagan ocho pesos por cada hanega de la harina de la ración y que ellos más querrían dar trigo y harina como han dado hasta aquí...porque lo tienen de su cosecha y se lo traen de los indios mitimaes que tienen en la costa" (108). El visitador expresa el conflicto diciendo que los jefes quieren dar la ración "en harina y no en plata ni andar a buscar quien se lo compre..." (231).

17. Diez (1964:21). Quizás sea un hecho esporádico, pero llama la atención que un fraile dominico haya obligado a Pedro Cotinbo a usar de ese maíz en el sentido de la **restitución** española (Pease 1970:25).

fanegas al año, pero es posible que los cultivadores estén enviando a la puna un volumen mayor. Por otra parte, ellos contribuyen con cerca de mil pesos para el tributo en plata.[18] Como no mandan indios a Potosí, la plata puede proceder de alquileres, ventas de maíz y ají o de la entrega de otro *plus* de granos a los jefes de la puna.[19]

Fuera de estas obligaciones "institucionales", un cierto *cuantum* del excedente agrícola entra a la esfera de los intercambios. Hubiera sido óptimo percibir esta circulación en base a los informes de los mismos cultivadores, pero los únicos datos aprovechables que el visitador registró en Sama proceden de tres españoles. Cruzaremos sus versiones: estos indígenas tienen "carneros de la tierra en buena cantidad" "porque tienen contrataciones con los indios serranos pacaxes y lupacas" "y otros", "que les traen ropa y lana y ganado en rescate (...) a este valle por maíz y trigo y ají y por el algodón que cogen y que hacen ropa para vestirse ellos de algodón y aún para vender (...) a los españoles para sus anaconas" (Diez 1964:124-130). Las citas hacen suponer que el intercambio vertical de los cultivadores lupaqa del valle incluye a los *no parientes*. Si en verdad era así, ignoro si se trata de un rasgo antiguo o nuevo; sólo puedo agregar que los pacaxes, el grupo serrano *extraño* mencionado en la visita, igualmente ramifica su archipiélago en la misma "yunga" marítima (Jiménez 1965, I:334). En la versión de los españoles, por otra parte, destaca un intercambio *horizontal:* "asimismo a causa de coger poca comida los dichos indios de Moquegua van a rescatarla con carne y coca y otras cosas entre los indios comarcanos y algunos encomenderos se lo impiden siendo una cosa muy usada en todo este reino en el tiempo del inca y después acá rescatan unos indios con otros" (Diez 1964:247).

Las declaraciones registradas en Sama sobre los rescates con los parientes de la puna no aportan ninguna novedad; ellas, al igual que los testimonios recogidos por el visitador en la puna, solamente confirman el recuerdo de Garcilaso ya citado por Murra en 1955: "los collas llevaban en su ganado para trocar con los parientes trasplantados grandísima cantidad de quinua y chuñu... y mucho tasajo que llaman charqui y volvían cargados de maíz y pimientos y frutas que no las había en sus tierras" (Murra 1978:

18. En la visita aparecen dos cifras sobre el monto de esta contribución: 1.140 y 900 pesos (Diez 1964:69, 248).

19. El visitador afirma en su parecer final que "los caciques de la dicha provincia les apremian a dar en trigo y maíz lo que les puede caber del tributo..." (Diez 1964:245). Al visitar Sama, Garci Diez recibe la sugerencia de que los indios del valle cultiven una chácara de comunidad de trigo, maíz y ají y de las ventas paguen el tributo.

206). Realmente, el único dato nuevo que hallamos en la visita es el deslizado por los principales urin de Juli sobre la incidencia del factor metereológico en las equivalencias del intercambio entre diferentes alturas: van a la costa a rescatar comida con los parientes y "cuando hay mucha hambre no le dan los yungas más que hanega y media de maíz por un carnero de la tierra que vale seis y siete pesos y cuando es buen año les dan tres hanegas..." (Diez 1964:120).

Revisemos, por último, la borrosa alusión de Polo acerca del aprovechamiento de lo cultivado en el archipélago por todos los habitantes de la puna. Los datos más taxativos de la visita de Chucuito, por el contrario, parecen restringir el goce del maíz o del ají de los pisos cálidos a los miembros de los linajes dirigentes de la puna que, además de tener indios de servicio en el archipiélago, son los dueños del ganado de la tierra. Subrayo entonces una declaración del señor Cusi que podría despejar la incógnita: "los indios de esta provincia tienen carneros de la tierra y pacos y con ellos van a rescatar a los yungas los que tienen los ganados y los que no lo tienen van a trabajar a los yungas y otras partes". Como un mecanismo diferenciado de la oferta de los bienes de la puna, sería la oferta de trabajo lo que concede a los muy pobres en ganado o sin ganado la participación en el goce de lo cultivado en los archipiélagos.

* * *

El examen del reclamo hecho en 1550 por fray Domingo de Santo Tomás conduce indefectiblemente a la visita de Huánuco de 1562. He advertido que fray Domingo describe las territorialidades étnicas sin hacer mención a los "archipiélagos"; esta omisión sería muy grave a partir de una perspectiva general dada por el caso de las etnías del altiplano, pero cabe admitir que él pudo tomar como ejemplo otras áreas. La visita de Huánuco posee notoria importancia en el modelo de Murra sobre el control étnico de un máximo de pisos ecológicos, pues en base a ella construye el caso I (Chupachus). Mi lectura de la visita difiere de la hecha por Murra. Centro mi interés en el mismo lugar que fray Domingo: el control multiecológico de los chupachus se caracteriza por ejercerse sobre un *continuum* de pisos ecológicos por ser la tierra "de estas partes muy dobladas, unas partes de ellas muy frías, por estar muy altas, otras, a dos y tres leguas, muy calientes, por estar muy baja y a riberas de ríos". También enfatizo, en función del debate moderno, que cualquiera sea la altura en que están localizados los pueblos, todas sus unidades domésticas tienen acceso directo a

los escalones ecológicos que se suceden desde las tierras calientes hasta las tierras frías.[20]

La visita de Huánuco incluye una de las tres encomiendas en que fueron divididos los yachas. Ello nos da la oportunidad de ver si este caso confirma el reclamo de fray Domingo de que tales fragmentaciones dañaban los grupos étnicos al romper la comunicación "como hermanos en las comidas y contrataciones" que tenían los pueblos situados en la sierra y en las "tierras calientes".

El curaca de esta encomienda señala que "tienen tierras para sus sementeras para pastos de su ganado y que en su tierra cogen maíz y papas y quinoa y taures y ulluco y maxua y oca y frijoles y maca y otras cosas y que estas sementeras hacen en andenes porque es tierra de sierra".[21] Es decir, esta parcialidad yacha,compuesta por 190 tributarios, controla productivamente pisos desde la *quishwa* hasta los 4 mil metros. El curaca no menciona ningún acceso a "tierras calientes", carencia que más adelante será declarada explícitamente por el principal de Caure: "no tienen montañas de madera ni coca", "no tienen tierras donde se dé algodón". Ninguno falta a la verdad, como lo evidencian las dos presuntas contradicciones que registra la visita, la de un viejo *atun runa* del pueblo de Guapia ("tienen tierras en lo bajo en la ribera del río que parte esta quebrada y no las siembran porque no pueden") y la del jefe Gonzalo Tapia: "dijo que tienen una chácara de coca de que cogen un costal cada mita porque es nueva la chacara..." (Ortiz 1972:160, 101, 135).

Una referencia del curaca que puede motivar confusión: "hay diferencia de una tierra a otra en su repartimiento que en algunas no se coge maíz y en otras se coge el maíz y todo lo que tiene dicho", nos obliga a aclarar la ubicación de los doce pueblos visitados y el acceso de sus unidades domésticas a tierras cultivables. Ocho pueblos están localizados en *quishwa*; Tancor estaría más bajo, en "tierra templada" a "legua y media desde un río" y posiblemente Chacapampa se halle "en una ladera tierra templada", mientras los otros seis pueblos están, de acuerdo al visitador, "en ladera de temple que antes parece ser frío que caliente", en laderas "antes fría que templada" pero todas con andenes donde se cultiva maíz. Los otros pue-

20. Véase Oberem (1981:45-63). Hacia 1841 E. W. Middendorf escribe lo siguiente sobre Huaylas: "La tierra está dividida en su mayor parte en parcelas muy pequeñas, y los campesinos poseen, como ocurre también en ciertas comarcas alemanas, pedazos de tierras en diversas zonas" (Middendorf 1973, III:45).

21. Ortiz (1967-1972, II:58). El curaca aclara: "parte de las tierras que tienen les dió el inca y parte de ellas las heredaron de muy antiguo...".

blos (Quiu, Nati, Caure y Xacxa) se hallan por encima de los 3.000 ó 3.500 metros: Quiu está "en xalca es muy frío" y los otros "en tierra muy fría", "en tierra muy áspera y fría".

Aunque los pueblos están situados a diferentes alturas, las unidades domésticas de todos ellos acceden a tierras de cultivos templada y fría; yendo de casa en casa, el visitador recoge de los *atun runa* la misma versión indicativa, "tienen chacaras de toda comidas", "tienen chacaras suyas propias sembradas de todas comidas". Como dice el curaca Antonio Guaynacapcha, "en su tierra cogen maíz en la tierra templada y maíz y papas y en la tierra también papas y oca y quinoa y taures y ulluco y maxua". La visita permite percibir algunas diferencias ocasionadas por el patrón de residencia. Por ejemplo, los pueblos ubicados en las tierras frías tienen allí los cultivos adaptados a la gran altura, pero deben recorrer distancias diversas para cultivar las chácaras de maíz. Los de Xacxa "tienen tierras en Cochas que es de su pueblo media legua donde cogen maíz", distancia igual a la que recorren los de Quiu, pero los hatun runas de Nati "tienen sus sementeras en las tierras comarcanas a Chuccho de lo que toca al maíz porque en este pueblo no se da y lo traen más de cinco leguas que hay de allí a ésta", mientras los de Caure, cuyas chácaras de maíz se hallan en Chacapampa, deben recorrer una distancia incluso mayor.

El curaca Juan Chuchuyaure presenta al visitador una queja especial, "la guaranga de los yacha está dividida en tres encomenderos ... y querían todos estar en un solo encomendero porque se hallan pobres de estar así y estando juntos se ayudarían los unos a los otros y también reciben agravio en las tasas por ser de muchos tributos" (Ortiz 1972: 58). La frase sugiere que son varios los niveles afectados por la división de la guaranga,[22] pero no creo que aluda precisamente al reclamo de fray Domingo, a esa quiebra en la comunicación "como hermanos en las comidas y contrataciones" que tenían los pueblos localizados en tierras frías y calientes.

Cuando Chuchuyaure refiere los intercambios de su pequeño grupo dice que "tienen por comarcanos a los indios de Chinchacocha y los yaros y los yungas y llevan a Chinchacocha y a los yaros maíz y frijoles y traen por ello de rescate lana y pescado y charque y ovejas y carneros y a los de

22. Por ejemplo, como observaba el mismo fray Domingo, "acontece como siendo unos estaban casados y mezclados unos con otros, que cuando se dividen cae el padre en el señorío de uno y el hijo en el del otro y la mujer en una parte y el marido en otro... el [encomendero] que tiene doscientos indios quiere sustentar casa como el que tiene mil..." (Vargas 1937:13).

la coca llevan charquis de venado y papas secas y cavi y traen rescatado coca y por la coca rescatan sal y ají y algodón" (Ortiz 1972:58). Los flujos hacia arriba en demanda de lana, charqui y ganado de la tierra no tienen por qué ser atribuidos a la división de la guaranga yacha en tres encomiendas; los chupachus siguen reunidos bajo una sola encomienda y también deben compensar, mediante el mecanismo de los rescates, su baja dotación en ganados.

La referencia del curaca al intercambio con los yungas depara una sorpresa: estos yachas rescatan un volumen de coca superior al propio consumo y usan el *plus* para obtener sal, ají y algodón. Debemos fijarnos en otra cosa: Chuchuyaure califica a los yungas con quienes mantienen intercambio como indios comarcanos, es decir "no parientes". Quedaría la posibilidad que los yachas de las otras dos encomiendas controlen "tierras calientes" y, como decía fray Domingo, hayan roto la comunicación "como hermanos" con los pueblos sujetos a Chuchuyaure. Sin embargo, me inclino a pensar que la guaranga entera de los yachas carecía de acceso directo a los recursos de la yunga. A otro nivel, dudo que la división de la guaranga yacha en tres encomiendas provocara la aparición de intercambios entre ellos mismos. El ya demostrado acceso directo de las unidades domésticas a la *quishwa* y a las tierras frías descarta prácticamente tal posibilidad.

Ante el resultado negativo del cotejo, enfocaré de otro modo el reclamo de fray Domingo. En 1550 llevaba ya diez años en la tierra; si bien en aquellos momentos sus inquietudes personales podían estar dirigidas al estudio de las etnías de la costa, él manejaba una información envidiable sobre la sierra debido a su trabajo en la tasación general ordenada por La Gasca. Por lo demás, su categoría como estudioso de las estructuras andinas es comparable a la de Polo de Ondegado.

Siendo así, parecería injusto desacreditar su reclamo porque no se ajusta al único caso que podemos manejar adecuadamente. Aclaro, entonces, que no estoy poniendo en entredicho la calidad de los estudios de fray Domingo. Por el contrario, es el reconocimiento a su comprensión del sistema andino lo que me hace pensar que él incurrió en un *error deliberado*. Esto es, para rebatir a quienes fragmentaban las etnías entre varios españoles,[23] generalizó indebidamente los efectos que suscitaba otra división

23. Sin duda el ataque también está dirigido a La Gasca; en 1554, éste confesaba que debido a la necesidad "de contentar a muchos" españoles se habían dividido algunas etnías entre dos o tres o más encomenderos y que "se han desmembrado del dominio de casi todos los caciques muchos indios, que me parece se ha hecho gran agravio a los señores naturales y confieso mi pecado que yo también lo hice y he formado y formo hoy conciencia de ello".

específica: cuando se encomendaban por separado los mitimaes de los archipiélagos, los miembros de las tierras frías y calientes de dichos grupos sí padecían realmente la fractura de la comunicación "como hermanos en las comidas y contrataciones".

Fray Domingo incurrió en el error porque estaba comprometido en una *política moral* para con los indios, la cual conllevaba el resguardo de los señores naturales.[24] En el reclamo de 1550 él alegó que *desmembrar* las etnías en dos o tres o encomiendas era una "injusticia grande que se hace contra todo derecho y leyes humanas y divinas en quitar al señor principal sus vasallos y pueblos, porque divididos quedan tantos señores como son los españoles en quien se dividen" (Vargas 1937:12-13). Al dirigir su discurso al poder político, es posible que fray Domingo haya estimado conveniente ocultar su saber. Si protestaba sólo por la degradación de los señores naturales podía ser desoído en el Consejo de Indias. En cambio, agregando a su apelación el padecimiento de los *miserables indios*, afirmaba la esperanza de obtener respuestas positivas.[25]

24. Pero en ese tiempo el dominico aún tenía ambigüedades; en una relación escrita a Bartolomé de las Casas hacia 1551 ó 1552, al sostener "ha de haber corregidores en los pueblos de indios que administren justicia", fray Domingo parece anhelar la imposición en los territorios étnicos de un aparato burocrático europeo que subordine el poder étnico al emergente estado colonial.

25. Por ejemplo, obtuvo una cédula real mandando reparar el agravio inferido a los señores naturales. Asimismo, en el mismo margen de la carta de fray Domingo, consta el acuerdo del Consejo de Indias de expedir otra cédula para que los indios "se tornen a juntar como antes se estaba" y que fuera su tributo conjunto el que se partiera entre los encomenderos, tal como pidiera Santoyo en 1542 (véase CDIEP, I/4:195-196).

III

LOS DERECHOS A LAS TIERRAS DEL INCA Y DEL SOL DURANTE LA FORMACIÓN DEL SISTEMA COLONIAL*

LAS CONQUISTAS DEL INCA, enraizadas en los componentes políticos y sociales andinos donde primaba el juego de las reciprocidades, tuvieron también un fundamento mítico, ese "título y color para conseguir lo que pretendían, que es cosa natural y ansí lo han hecho... todos los del mundo, por bárbaros que fuesen" como dice Polo de Ondegardo. Indagando entre los indios viejos, Polo registró que fue Pachacuti Inca Yupanqui "el que primero empezó en sus conquistas a tomar por título la religión, diciendo que conquistaba porque el creador universal, a quien llamaron *Viracocha pacha yachachi*, no se le hacia la reverencia debida ni al sol ni a los otros ídolos; y con este título de aquella primera vez casi conquistó y metió debajo de su dominio toda la tierra..." (1940:132-133).[1] En cierto modo, las observaciones de Polo sobre el "título y color" del dominio incaico son reconocibles en las versiones de Betanzos, las de los religiosos informantes de Bartolomé de las Casas y en la quinta edad de los indios de Guamán Poma...

Según Polo, el Inca "acabando la conquista de una provincia le ponía la misma orden que habia puesto en las otras y era desapropiar a los indios

*Ponencia preparada con motivo de la conferencia "Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas, Siglos XVI-XX", coordinada por Frank Salomon y Segundo Moreno Yañez; celebrada en Quito del 28 al 30 de julio de julio de 1986, bajo el auspicio del Joint Comitte on Latin American Studies of the Social Science Research Council (SSRC).

1. En un escrito más tardío —[1571] **Relación de los fundamentos acerca del notable daño de no guardar a los indios sus fueros**—, Polo presta más atención a la ideología de la dominación incaica distinguiendo en ella dos fases; durante la primera, los incas se presentaban como los enviados por el Creador después del diluvio "para que tornasen a multiplicar el mundo". Pobre en conquistas, a esta fase sucede la esplendorosa expansión bajo el título de venerar al Sol.

de todo cuanto tenian en común y en particular y meterlo debajo de su dominio y ordenar la comunidad"; bajo el Inca los pueblos "no poseian cosa propia, porque el ganado y tierras y todo lo demás lo puso el Inca en su cabeza, y de esto llevaba él lo necesario y a los indios se les daba por cuenta y razón lo que habian menester para cumplir con la necesidad y no más, y si alguno poseia alguna tierra o ganado era por particular merced del Inca..." (1940:133). Sin tergirversar a Polo, podemos reescribir esta calidad esencial del dominio del Inca citando a Marx: desapropiar y poner todo debajo de su dominio para ordenar la comunidad redistribuyendo, simboliza ofrecer la propiedad a "una unidad omnicomprensiva que está por encima de todas estas pequeñas entidades comunitarias". El acto crea un nuevo orden entre las entidades, los individuos y las condiciones naturales, donde la unidad omnipresente reflejada en el Inca "es el propietario efectivo y el supuesto efectivo de la propiedad colectiva...".

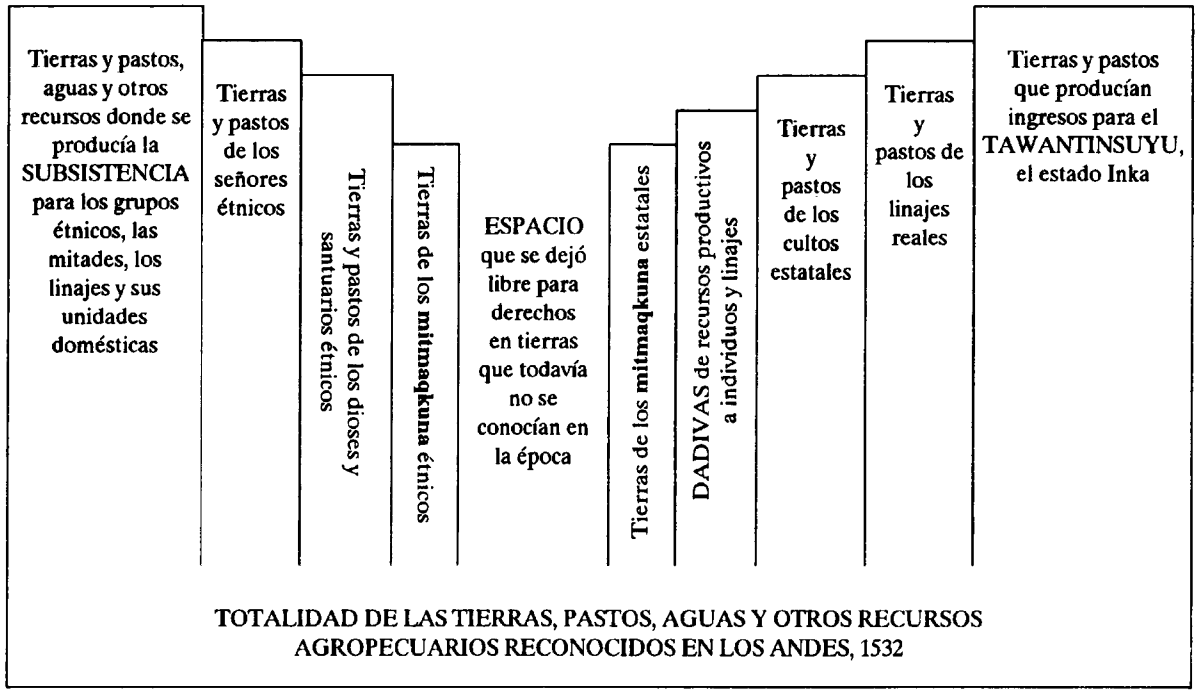
Las bases materiales de este orden, en que el Inca asume el dominio y está obligado a conceder a las entidades étnicas el acceso a las tierras de cultivo, pastos y cazaderos, tendió a ser resumido por los cronistas europeos en el modelo de las tierras del Sol, del Inca y de la comunidad. Sin embargo, las referencias más circunstanciadas que deslizaron aquellos antiguos observadores, permitieron a Murra puntualizar las variedades subsumidas en tales prototipos.[2]

En el lapso de siete décadas el poder colonial, con la destrucción o la conservación degradada de los derechos a la tierra que regían en el tiempo del inca, impuso el predominio de un territorio consagrado a la propiedad privada de los españoles. Reflejar debidamente este tenso proceso, marcado por las contradicciones, los titubeos y las aceleraciones, requiere extender el análisis hasta el año 1600 para poder advertir todas las transformaciones ocurridas en el sistema indígena de accesos a la tierra y la cristalización del dominio de la propiedad privada española. En esta ponencia, fragmentando la unidad del proceso, me limitaré a examinar lo sucedido con las tierras de cultivo que producían ingresos para los cultos y el estado indígena, procurando no ir más allá de 1570.

* * *

2. Especialmente en los capítulos 2 y 8 de su tesis de 1955 (**La organización económica del estado Inca**, México, 1978). El cuadro de J. V. Murra que reproducimos se halla en su artículo "Derechos a las tierras en el Tawantinsuyu" (1980b).

Figura 1
Derechos a las tierras en los Andes
(J. V. Murra, 1955 y 1959)



Fuente: J. V. Murra, "Derechos a las tierras en el Tawantinsuyu", **Revista de la Universidad Complutense**, Vol. XXVIII, Nº 177, Madrid, 1980, p. 274.

Luego de la caída institucional del Tawantinsuyu, mientras éstas se convierten en objeto concreto de apropiación, los españoles del Perú discuten los derechos de sucesión a las tierras destinadas a producir ingresos para el estado indígena. El licenciado Matienzo refleja una de las posiciones del debate en su obra *Gobierno del Perú*, concluida en 1567. Para justificar el derecho de su soberano a suceder en las haciendas del Inca, el oidor de Charcas empieza transformando el orden del Tawantinsuyu —cuyo "buen gobierno" tanta admiración provoca en otros europeos— en la "tiranía de los Incas y cómo no eran reyes naturales de estos reinos del Perú" para continuar, con igual ligereza, arguyendo cómo este reino "fué justamente ganado y tiene a él su majestad muy justo título" (1967, capítulos I y II). El alegato del oidor está muy viciado pues es un tipo de *saber* subordinado a la construcción de las *verdades* que requiere el poder político. Con base en tal *saber*, su majestad ya posee la facultad de averiguar qué tierras "están dedicadas al sol y al Inca, para que se repartan a españoles... pues su majestad sucedió en lugar de los Incas en estos reinos y es señor legítimo de ellos". Defensor de los derechos de su majestad y de los intereses de la real hacienda, Matienzo añade que dichas tierras se deben repartir a los españoles "con que cada uno de ellos, después de pagado el diezmo, dé otra décima parte de los frutos que cojiere a su majestad". Tampoco Matienzo tiene dificultades de encontrar las palabras para que la conciencia real quede absuelta por heredar los bienes de los tiranos, "y los Incas, demás que no eran señores ni reyes legítimos, por su tiranía perdieron el señorío que tenían al reino y a las tierras y bienes que ellos poseían, y lo adquirieron el señor y rey legítimo, como subrogado y puesto en lugar de los Incas, aunque con mejor título" (1967:57-58).

Un clérigo del Cuzco llamado Pedro de Quiroga opone al filisteísmo los principios de una *política moral* haciendo hablar al indio Tito. Siendo cierto lo que afirman los españoles, dice Tito, que los Incas eran tiranos y entre los daños que infligían estaba el "que sin más derecho de su voluntad nos tomaban nuestras heredades y posesiones, que nosotros no osabamos resistir ni bloquear", el indio le reclama a los europeos: "este derecho ¿por qué le queréis vosotros? ¿Por qué le alegáis, pues no es derecho sino tuerto? En viendo la posesión o heredad del Inca luego la impetráis, como si la tuviera quien la tuvo con justo derecho, y aun al Príncipe querríades hacer partícipe en este caso, haciéndole relación que le pertenesce todo lo que los Incas tuvieron y poseyeron para poder vosotros meter más la mano..." (Quiroga 1922:80). El clamor del indio Tito no es la invención arbitraria de un clérigo. Incluso el virrey Toledo, cuando quiso terminar la polémica

sobre los justos títulos de su majestad mostrando que desde los inicios de su historia imperial los Incas habían sido tiranos para los mismos indios, vió como los grupos cinches, guallas y alcabizas, convocados para confirmar el sofisma, se ampararon en la *política moral* y pretendieron volver al sitio ancestral del cual habían sido expulsados por los Incas: nada menos que el mismo valle del Cuzco (Levillier 1940:182-195). Pero si bien la "tiranía de los Incas" era un argumento fácilmente controvertible, servía por ser una recurrencia plástica e inocua: no ofrecía demasiados riesgos en el plano de los recuerdos indígenas ni tampoco tenía por qué ofuscar la estrategia del estado colonial.

Al frente de esta posición hay otra que convierte a los indios en los sucesores de la hacienda del Inca. Sin duda, este derecho fue una de las reivindicaciones esenciales del movimiento lascasiano contra el proyecto real de vender las encomiendas peruanas. En el memorial de fray Bartolomé de las Casas y fray Domingo de Santo Tomás, así como en el poder que otorgan los curacas reunidos en el pueblo de Mama, esa forma de restitución a los grupos étnicos está encubierta bajo el pedido general de "que nos sean vueltas y restituídas todas las tierras, chacaras y otras heredades y posesiones raíces y otros bienes muebles que contra nuestra voluntad y contra justicia nos tienen tomadas y usurpadas los españoles en este dicho reino...".[3] Pero el reclamo específico aparece en otros documentos que tienen filiación con el movimiento lascasiano.[4] Por ejemplo, el papel titulado *Memoria de las cosas y mercedes que piden los indios a su majestad* contiene el siguiente capítulo: "Iten, que las chacaras que llaman del Inca que eran en que sembravan los tributos para él, las cuales eran de las repúblicas, se les quede a cada provincia y pueblo cuyas fueron y son las tales chacaras, por que de otra manera no pueden dar sus tributos. Y las que se les hubieren quitados se les vuelvan y de aquí adelante sin consentimiento de las repúblicas y caciques no se den más tierras a persona alguna".[5] El franciscano Morales, otra de las personas a quien los curacas reunidos en Ma-

3. Ver **Obras escogidas de fray Bartolomé de las Casas**, tomo V, 1958, pág. 467, y Murra 1980a.

4. Aunque otros siguen reiterando el pedido general, como la "Representación hecha por el licenciado Falcón en Concilio provincial, sobre los daños y molestias que se hacen a los indios", de 1567 (en CDIAO: VII). El licenciado Falcón fue uno de los testigos que suscribió el poder otorgado por los curacas el 21 de enero de 1562 en el pueblo de Mama: AGI, Lima 121.

5. AGI, Indiferente General 857. Este documento es un sumario confeccionado por algún funcionario del Consejo de Indias.

ma otorgaron poder (AGI, Lima 121), dedica un capítulo íntegro de su parecer de 1568 a esta cuestión. Al pedir que se restituya a los indios "las tierras del Inca" que han sido usurpadas por los españoles, el franciscano presenta de manera taxativa la idea adoptada en el seno del movimiento lascasiano del Perú: en el Tawantinsuyu los pueblos conservaban el derecho a dichas tierras y sólo se la cedían al Inca para sustantivar en ellas el tributo en energía debido por el dominio político; en consecuencia, como sucesor en la soberanía, su majestad solamente podía heredar o atribuirse el derecho a un tributo. Recordemos la forma en que lo dice el fraile:

> "Item, porque los Incas señores del Pirú en cada provincia tenian tierras señaladas las cuales le sembraban los indios de aquella comarca que servia de tributo... Atento que estas tierras eran de los Incas que eran reyes, por ser tan buenas que si son, han procurado los que gobiernan en el Pirú de las aplicar a su majestad y ansí como tales repartirlas y hacer merced de ellas, lo cual está claro no pertenecer ni poderse dar pues tienen dueño y si al Inca las daban en ellas les pagaban el tributo y para esto se las tenian señaladas, lo cual cesa en su majestad pues no solo tributo pero tributos se les lleva y bien grandes. El remedio que en esto se ha de poner es que las tierras que pareciere ser del Inca se les vuelva a las repúblicas de donde son, pues son suyas y se aprovechen de ellas para las sembrar para pagar sus tributos... que será guardarles justicia dándoles lo que es suyo..." (Assadourian 1985:117).

La idea es sostenida también por europeos que no adherían al movimiento lascasiano. Para Damián de la Bandera, las antiguas chácaras que producían ingresos para el estado indígena, que "son las que agora los indios y los españoles llaman del Inca", "en realidad de verdad no lo eran sino de los mismos pueblos, las cuales tenían y tienen como propios de tal pueblo desde su fundación para aquel mismo efecto de sembrar en ellas para el tributo, y así lo hacen agora" (Jiménez 1965, I:179). Por su parte el clérigo Pedro de Quiroga utiliza al indio Tito para reclamar por el desajuste operado en el tributo al Inca y a los encomenderos: "de aquellas tierras que nos quitais pagabamos lo más del tributo de pan que los Incas nos pedian, y aquellas labrabamos y beneficiabamos para el señor, pero vosotros quitais nos el árbol y pedis nos la fruta del ¿cómo os la podemos dar?" (Quiroga 1922:81).

Pero el ejemplo más seductor es el de Polo. Ya hemos comentado que su Informe de 1561 trasunta la ideología andina cuando presenta al Inca

como la "unidad omnicomprensiva" en quien confluye "el propietario efectivo y el supuesto efectivo de la propiedad colectiva"; además, fue precisamente él la persona elegida para contradecir a fray Domingo de Santo Tomás cuando el dominico puso en práctica lo convenido con Bartolomé de las Casas, esto es, difundir en los pueblos indígenas la agitación contra la venta en perpetuidad de las encomiendas.[6] Pues bien, en la relación de 1571 que elevara al virrey Toledo, Polo presenta con un mayor revestimiento jurídico el mismo principio que suscribió el franciscano Morales tres años atrás: esas tierras, dice Polo,

> "fueron de los indios propias y de sus antepasados y de sus mismos pueblos, de donde se entenderá una cosa mal entendida hasta agora, y es que cuando alguno quiere pedir tierras, la información que hace y se tiene por bastante para dárselas es probar que fueron del Inca o del Sol, en lo cual estos indios reciben y han recibido agravio y notoria sinjusticia, porque presupuesto que pagaban el tributo de ellas y eran suyas, si agora en nuestro tiempo se tasó de otra manera porque así pareció conveniente, claro está que serán dos tributos, el uno quitarles las tierras y el otro el que agora les mandar dar. Pero si alguno quisiere hacer fundamento como lo hacen en decir que el Inca las pudo aplicar para si, por esta misma razón es mayor el agravio e sinjusticia, porque si el derecho realengo sucede en el su majestad y estas encomiendas que hace temporales por vida o vidas como a él le parece, claro está que no es su intento ni es justo que lo sea en encomendar la hacienda de los indios sino lo que a él le pertenece. Y aquel tributo que tasa a de ser de aquello mismo que el Inca llevaba como rey y señor y no de lo concegil ni propio..." (1872:21).

Estas citas plantean diversos problemas. Todos los documentos previos a 1567 ó 1571, fechas de los escritos de Matienzo y Polo, señalan que los españoles del Perú se han arrogado el derecho de tomar las tierras del Inca. Ahora bien, ¿cuales son las instancias de poder que autorizan esta transferencia de la hacienda del destruido estado indígena? Por otra parte, el movimiento lascasiano y algunos españoles que no militaron en él adju-

6. Luego de las juntas tenidas con los jefes étnicos en Guamanga en 1562, fray Domingo de Santo Tomás escribe: "el señor licenciado Polo les da a entender los grandes provechos que les vendrá estando perpetuos en ello, con todo dicen [los indios] que...[no] quieren perpetuidad..." (CDIEP, II/6:202).

dican las tierras del Inca a las etnías alegando que formaban parte de su territorialidad, pero ¿a qué nivel de la conciencia política simbólica de los indígenas se integra esta proposición?

En su relación de 1571, donde procura influir sobre la mirada europea del virrey Toledo, Polo utiliza dos tiempos para explicar el comportamiento indígena después de la irrupción española. Durante la primera fase los pueblos continuaron sembrando las tierras del Inca y en "mucho tiempo lo hicieron ansí, y lo pusieron en aquellos depósitos como solían y lo consumieron y gastaron lo uno en sacrificios que mandolo [el Inca] o dándolo a los que antes solían tener cuidado de hacerlos; y lo demás tuvieron en depósito creyendo que habia de venir tiempo en que diesen cuenta de ello al Inca..." (1872:41). Frente a tan transparente prolongación del sistema *antiguo*, Polo enfatiza la ruptura que representa el segundo tiempo: "como ya van entendiendo la libertad que tienen de sembrar estas tierras y gozar de ellas para si e para sus aprovechamientos, todas las comunidades que acudian a sembrarlas querrían agora que fuesen suyas aunque no fuesen de su propio pueblo...". Sin duda, el uso de esas tierras para el propio proceso de reproducción ("sembrar estas tierras y gozar dellas para si"), cualquiera sea el derecho que aleguen los pueblos indígenas, representa una dislocación con el *tiempo del inca*; no olvidemos que ya en su informe de 1561 Polo censuraba esta ruptura al apuntar que "es cosa de lástima verlos enseñados a nuestras trampas hechos pleitistas por las audiencias y lo peor es que... ya no piden lo que cada uno cree ser suyo o pertenecerle, sino lo que habia menester o le viene a propósito..." (1940:129).

Como se señalará más adelante al tratar la disputa por las tierras estatales de Cochabamba, Polo tiene motivos personales para caracterizar el segundo tiempo considerando solamente y de manera crítica cierto tipo de operaciones indígenas tendientes a ocupar las tierras del Inca. Ahora notemos que lo aseverado por Polo para el segundo tiempo contrasta con el diálogo que Pedro de Quiroga construye entre el europeo Barchilon y el indio Tito a propósito de las tierras del Inca:

> "*Barchilon:* Pues dime Tito, si esto es ansí como tu dices ¿por qué vosotros en treinta años que ya gozais de la libertad y os falta vuestro Rey que os tomaba vuestras tierras, por qué no la ocupais y sembrais? Si son vuestras ¿por qué no os entrais en ellas? que los que la toman y piden por cosa baldía y sin dueños, las piden e se las dan. ¿Quieres tu que deshagamos los agravios desde el tiempo de Adan? Si no las pidieramos y ocuparamos nosotros, nunca vosotros hablarades de ellas.

Tito: Muy bien dices que por qué no las tomamos y ocupamos (si osasemos). Eran las cosas de los Incas tan miradas y respetadas de nosotros sus vasallos, que como vosotros no la tomarades, jamás nosotros las quisieramos ni tocaramos aunque pasaran cien años.

Barchilon: No, sino que aun teneis por cierto que vuestros Incas han de volver a reinar en esta tierra y que nosotros la hemos de dejar..." (Quiroga 1922:81).

Es evidente que los pueblos indígenas pretenden la restitución de las tierras que cultivaban para el Inca, pero sigue latente la duda ¿para quién? En el movimiento lascasiano que convoca a los curacas en Mama, los frailes son movidos por la utopía de preservar la pureza de la *otredad* e incluso enaltecerla aún más mediante el conocimiento del Evangelio, pero ¿cual es la utopía que embarga y mueve a los indios? Con el diálogo en apariencia tan ingenuo entre Barchilon y Tito, el clérigo Pedro de Quiroga hurga en las partes escondidas de lo empírico simbólico: ellos, los indios, que jamás querrían tocar las cosas del Inca, viendo que los españoles las toman, reclaman las tierras de su antiguo señor mientras esperan su vuelta, o la vuelta del tiempo del inca. Debe existir alguna correspondencia entre las acciones indígenas que disputan el derecho de la sucesión a las tierras de su antiguo señor y una memoria nunca bloqueada del tiempo del inca.

Pero no debemos ceñirnos al texto del clérigo del Cuzco, atraídos por su apelación a lo más oculto, y descreer totalmente del mundo andino que Polo de Ondegardo refleja ante el virrey Toledo, mundo empobrecido por el reglamento judicial de la audiencia. Los pleitos dirimidos ante la justicia europea son esenciales para comprender la transición que opera en el mundo empírico simbólico, debido a que prueban cómo se adultera y hasta pierde sustento humano la vuelta del tiempo del inca. La venida de los españoles ha revuelto lo natural y lo simbólico en los pueblos andinos; lo vemos en el Taqui Onkoy, en las pruebas judiciales y en "la respuesta que dio un indio muy viejo, a quien fue preguntado que para qué queria la vida en tan decrepita vejez, el cual respondió: los viejos somos memoria del tiempo, registro y guarda de lo pasado, ya no vivo sino para cotejar los males presentes con los de otros tiempos. Y preguntándoles quales eran mayores, respondio: que cosa que tanto distaba y diferia no tenia comparacion..." (Quiroga 1922:79).

* * *

Las fuentes europeas tempranas señalan que el Inca, al asumir el dominio de los territorios étnicos, asignaba servicio y tierras para los cultos estatales y las deidades locales. Mucho tiempo después Guamán Poma (1980:841) recordaba estas haciendas bajo la siguiente tipología:

yntip chacran	[sementera del sol]
quillap chacran	[sementera de la luna]
waca bilcap chacran	[sementera de las *wacas* y *willka*]
acclap chacran	[sementera de las escogidas]

Nuestro conocimiento sobre los derechos de la religión andina a servicios, tierras y pastos, ha quedado notablemente resentido por que Polo – el mejor y más interesado indagador de los ritos y bienes materiales de la iglesia indígena – no se sintió obligado a desplegar todo su saber por escrito. Exceptuando a Polo y a unos pocos religiosos, las escasas indagaciones en aquel tiempo sobre la religión nativa son achacables en cierta medida a fallas de los europeos. Pero existió otro factor, la resistencia indígena a descubrir su religión a los europeos, tal como lo señala hacia 1565 Pedro de Quiroga:

> "Todos los hombres defienden sus sectas y ritos con razones cuales ellos las entienden y todos arguyen unos con otros y oyen la razón de lo que les dicen y enseñan; solo vosotros callais vuestra secta y creencia con un silencio tan inviolable, que apenas os hemos entendido lo que creiades, tanto secreto haveis guardado en esto que dais bien a entender que lo haceis por que no os podamos entender ni arranquemos las raices de vuestra falsa idolatria. No se ha podido averiguar ni saber desde que estamos en vuestra tierra que dioses adoravades, cuántos ni como los serviades. Lo que se ha sabido acerca de esto hasta el día de hoy no llega a la pureza de la verdad... Los templos y casas de vuestros idolos, como cosa que no se nos podia esconder, dimos luego con ellos, pero los ídolos y ministros de ellos, con todo lo tocante al culto de vuestros ritos, todo lo habeis encubierto con cuanta industria podeis..." (1922:112).

Muy poco, en consecuencia, podemos decir sobre lo acaecido con las tierras señaladas para la religión. En primer lugar, debemos creer que ocurre una abrogación relativamente rápida de tres clases de sementeras incluidas en la tipología de Guamán Poma; pese a la represión europea,

parece indudable también que muchos pueblos resguardaron el derecho de sus *wacas* a pastos y tierras. En segundo lugar, advertimos que esta abrogación se confunde con la cancelación de los derechos del Inca a tierras y efectivos determinada por el sistema de la encomienda. En tal sentido, presumimos que la investigación aún no hecha sobre los primeros repartimientos descubrirá que en numerosas encomiendas se anexan genéricamente tierras y efectivos del Inca y de la religión. Ello no excluye que algunas encomiendas se hubieran constituido exclusivamente con el servicio y las tierras de los dioses indígenas, como ocurrió en el valle de Arequipa (Galdos Rodríguez 1977:58) y en la encomienda de Arapa, compuesta de uros y aymaraes,[7] y en la encomienda multiétnica de Copacabana; ésta fue dada por Vaca de Castro a García de León y ratificada en 1548 por La Gasca en los siguientes términos:

> "...os confirmo y si necesario es de nuevo os encomiendo y deposito el pueblo que se llama Copacabani con el cacique de ella que es un orejón que se llama Condemayta con cuatro principales que mandan la gente del dicho cacique, que se llama uno Chisquicane que es canche y otros que se llaman Uina que es cana y otro que se llama Pingo que es collao y otro que se llama Pasca, con todos los demás principales, pueblos e indios sujetos al dicho cacique y pueblo de Copacabani... que son los dichos setecientos indios de servicio y de visitación sin los viejos y viudas según que los visitó el capitán Gabriel de Rojas, todos los cuales dichos indios son mitimaes puestos allí por los señores del Cuzco para el servicio de la casa del Sol que ellos tenían dentro de la laguna de Titicaca..." (AGI, Lima 128).

Parece pertinente anotar, en relación con el tema, que hubo momentos donde el gobierno europeo discutió la posibilidad de transferir a la iglesia católica los derechos de la religión andina. El dato más temprano que conocemos se halla en una provisión real despachada en 1534 a Nueva España, donde a propósito del diezmo se requería información sobre "las tierras que los indios tenian adjudicadas a los templos vanos suyos y papas... y quien las posee agora y con qué título y si convendrá dar parte de los frutos que se cogiere en las dichas tierras, así para las fabricas como

7. Polo observa "que hay gran cantidad de pueblos que todos los que se cojian eran del Sol y se llaman suyos propios como Arapa..." (1872:19).

para sustentación del clero, o qué cantidad se podrá aplicar de ello para lo susodicho...".[8]

No tenemos constancia de que se haya sugerido para el Perú, al mismo tiempo y en forma tan directa, la idea de prolongar a favor del Dios católico la forma indígena de mantener el culto religioso. En una cédula de 1535 y en las instrucciones dadas al obispo Valverde en 1536, se planteaba más bien la duda de si los indios debían pagar el diezmo "y en tanto que no lo pagan, de que se podrán sustentar los clérigos que en ella sirvieren" (CDIEP, I/2:57 y 70); en otra cédula de 1536, ya el rey mandaba pagar un salario a los doctrineros de los pueblos de indios, sacado del tributo que recibían de los encomenderos (pág. 67). Aquella idea tampoco aparece en los documentos enviados desde el Perú a España. En los memoriales del obispo Valverde (1539) y del provisor Luis de Morales (1540 ó 1541),[9] hay un juego de contrastes entre la mala costumbre y libertad de los europeos, cristianos pero renuentes a cumplir con la obligación del diezmo, y la voluntad que tendrían los indios para pagarlo. En el obispo, por ejemplo, hay un anticipado entusiasmo por el valor que alcanzarían los diezmos con esa esperada contribución indígena por estar "enseñados a tributar siempre y a ofrecer, de todas las cosas que cogen, al Sol al cual ellos tenían por dios...". Poco después, el clérigo Morales anuncia que Paullu Inca "comenzó a diezmar y trujo a la iglesia su diezmo de maíz e coca y ovejas y todos los dichos súbditos como lo vieron se esforzaron a hacer lo mismo...". Quizás por estar a cargo del deanato de la catedral del Cuzco, Morales informa tendenciosamente que "en su ley y ritos" los indios diezmaban magnitudes fijas, al Sol "de cuatro uno" y a las guacas "de seis uno", sabiendo que "les sembraban chacaras particularmente para los sobredichos"; en cambio, su reclamo de iniciar la campaña de extirpación, derribando guacas y adoratorios y enterrando los cuerpos de los muertos, aunque también tiene un sentido utilitario parece reflejar una verdad cuantitativa: los indios tendrán "mejor de comer porque es grande la cantidad de maíz y coca y ovejas y otros servicios que les hacen y les queman a las dichas guacas y adoratorios y cuerpos muertos". Asimismo, Morales pidió al rey que el oro y la plata acumulados en las "guacas hoyos y otros enterramientos" fuera sacado por los indios y se repartiera, por mitades, entre ellos y su

8. Solórzano menciona esta provisión en **Política Indiana**. Se halla publicada en Vasco de Puga, **Cedulario de la Nueva España [1563]** (1985:ff. 90), y ampliamente reseñada en Alonso de Zorita, **Cedulario de 1574** (1985:109).

9. Ambos publicados en CDIEP, I/2:99-133 y I/3:48-98.

majestad. La relación del obispo Valverde igualmente contiene referencias al destino de ciertos bienes indígenas. El menciona que las ocho villas fundadas por españoles ya tienen iglesias; para el Perú, que hasta un año anterior había estado sumergido en la guerra, esto parece un logro excepcional. Pero sabiendo cuál fue el mayor gozo del obispo —"la cosa que más contentamiento me dió en esta ciudad fue la iglesia, que para las Indias es harto buena cosa..."— tenemos la explicación: en el reparto de la ciudad del Cuzco le había tocado a su iglesia el palacio llamado Suntur Huasi. Además el obispo, recordando la función dominante acordada a los dominicos en el Perú, urgía a su majestad que enviara más frailes de dicha orden "para que se pueble una casa que está en esta ciudad, que los indios tenian por casa y templo del Sol, que es una cosa muy señalada...". Cabe suponer que en muchos pueblos de indios los sacerdotes también deben haber convertido los templos de los infieles en iglesias.

A Vaca de Castro, según las instrucciones de 1543, ya se le encargó levantar información sobre "qué tierras y heredades hay... que los naturales de ella tuviesen ofrecidos y aplicados a las casas del sol, o para otros ritos o sacrificios de su gentilidad; y en qué cantidad son y en qué parte de la dicha provincia están, y si será bien que se apliquen para las iglesias y monasterios que en dicha provincia están hechas o se hicieren, y en qué parte de ellas se deben aplicar y de qué manera..." (Hänke 1978:34). Pero la cuestión de los diezmos indígenas se concentrará, en los años posteriores, sobre otros puntos. Uno de ellos es el conflicto entre la iglesia, los encomenderos y los oficiales reales por la orden de gravar los tributos con el diezmo. Otro, el deseo del arzobispo Loayza, compartido por La Gasca, de que los sacerdotes pidieran a los indios la vigésima parte de todos "los frutos de la tierra", pretensión que objetaron los dominicos calificándola de "una muy gran vejación" para los indios (CDIEP, I/4:144 y II/5:40-41). Otro de los puntos aparece en la tasación general de los tributos iniciada en 1549; en las tasas que se expiden se obliga al encomendero a pagar el salario monetario de los doctrineros, mientras sobre los indios recaía la siguiente claúsula: "Y porque al clérigo o religioso o quien doctrinare los dichos naturales es justo que se le provea de cómoda sustentación en tanto que no hay diezmo de que se puedan sustentar, dareis vos el dicho cacique e indios del dicho repartimiento para ayuda a su sustentación...". Parece evidente que la junta de tasadores ajustó esa contribución indígena a los recursos con que contaba cada pueblo; por desgracia, los documentos conocidos no nos permiten analizar la forma en que las organizaciones indígenas producían la comida dada a los doctrineros.

Sin que haya motivos locales aparentes, hacia 1560 se debate en el Perú si la iglesia católica debía sustentarse con los bienes que los indios habían aplicado antiguamente a su culto. Polo y el licenciado Santillán rechazan totalmente la idea. Santillán miente a propósito del ganado del Inca y del Sol cuando dice que ya todo lo tomaron y destruyeron los españoles; con respecto a las tierras, por el contrario, tiende a reflejar el proceso real cuando afirma que las más de esas chácaras "se han repartido a los españoles donde se han poblado pueblos dellos, que son los más y mejores; otras algunas tomaron los indios que eran señores de ella antes, en que siembran para pagar los tributos...". Polo, luego de señalar legítimamente que nadie ha indagado y comprendido tanto como él esta clase de estructuras indígenas, resume todo su saber en escuetas recomendaciones al poder político. Polo admite que los europeos cometieron depredaciones con el ganado, pero también reconoce que las organizaciones indígenas tomaron y usufructuan los hatos del Inca y del Sol; su consejo al poder político, "en esta materia yo sería de parecer que en ninguna manera se tratase" por "aliende de hacerse con gran dificultad y ser cosa casi imposible, sería mayor escándalo entre estos indios que si los quisieran fazer esclavos", explica de paso la razón por la cual Santillán prefirió mentir en la cuestión del ganado. Igualmente Polo sostiene que "sería de poco fruto" tratar sobre las tierras, porque las "que están junto a las ciudades todas se repartieron para la población de ellas, y las que están en los repartimientos, aunque las quisiesemos aplicar a las iglesias, son de poca importancia...". Este párrafo nos ilustra sobre la geografía de la expropiación de las tierras destinadas al culto indígena, sobre el espacio en que el proceso de despojo había sido total, pero quizás haya algo de malicia en Polo cuando informa que en los repartimientos, es decir en las territorialidades étnicas, las chácaras antiguamente destinadas al culto indígena "son de poca importancia".

Formando parte del debate tenemos la valiosa información de 1562 titulada *Sobre el modo de diezmar los indios en el Perú*, levantada en Lima por el comisario Vargas de Caravajal.[10] Nos parece muy sintomático que la mayoría de los declarantes evite cualquier mención a la posibilidad de aplicar aquella clase de chácaras indígenas al sostenimiento de la iglesia católica, actitud que comparte el licenciado Antonio Vallejo, que es el único sacerdote llamado a opinar. Hay dos excepciones. Gil Ramírez Dávalos aborda el tema pero lo hace elípticamente: si los indios han de pagar diez-

10. AGI, Patronato 188, r. 37. Hemos preparado la publicación de este documento.

mo, dice, "es justo que les vuelvan sus chacaras que tenian para la sustentación de las personas sobredichas que estaban en sus guacas y adoratorios...". Diego de Porres es muy explícito. En efecto, sostiene que los indios no deben pagar diezmo hasta que la fe esté arraigada, pero agrega que si se pretende cobrarles ahora la única manera de conseguirlo consiste en que la iglesia abandone la forma europea de pagarlo y se pliegue a las costumbres andinas:

> "Atento a la condición de los indios, le parece que al presente recibirán menos pesadumbre de diezmar por provincias conforme a la orden que ellos solían tener en sembrar y beneficiar chacaras para el Inca y para las guacas, porque a beneficiar esta chacara de donde se ha de pagar este diezmo se juntarán muchos y cabrales menos trabajo, y cómo el indio entienda que aquella chacara no la beneficia para si ninguna cosa se le dará de que se de al diezmo. Y sacarlo de su casa, de lo que él tiene para su sustentación y de su mujer e hijos, siempre se le hará de mal hasta que entiendan bien la causa porque se debe el diezmo..." (AGI, Patronato 188).

Los datos presentados tienden a reflejar una negación a conservar en el seno de la iglesia católica la norma indígena que otorgaba a sus dioses el derecho a tierras y servicio. Cabe introducir un matiz. En la encomienda realenga de Chucuito, los dominicos usaron constantemente la *mit'a* andina para construir sus conventos y también supieron *pedir* a los lupaqas ganado de la "comunidad" para comprar ornamentos. Por alguna circunstancia, los frailes sobrepasaron las negociaciones orales y formalizaron con los jefes lupaqas en actas notariales, atendiendo a todas las prescripciones europeas, el acuerdo de conmutar la obligación indígena de dar comida a los religiosos por una *donación* de chácaras y ganado, con sus canchas y corrales, y con el servicio de los labradores y pastores necesarios "para el multiplico que Dios diere...".[11] Quizás nunca sepamos si las chácaras y los pastos otorgados a los dominicos eran del Sol o de las wacas, pero ello no resta elocuencia al acto.

11. El visitador Garci Diez de San Miguel, como prueba, adjuntó la copia de un acta notarial de 1567, advirtiendo que al tenor de ella "se han hecho las demás donaciones a los religiosos de todas las cabeceras" (Diez 1964:182-193 y 278-287). El acta notarial adjuntado por Garci Diez sólo confirma la donación hecha años atrás; en AGI, Charcas 138, he encontrado los testimonios de las donaciones realizadas en 1564.

Haya sido o no el caso de Chucuito un hecho aislado, la relación "económica" entre los indios y la iglesia europea seguirá forzada por el proyecto de imponer el diezmo. Superando las apariencias, pues adjudica la generación de riquezas a la fuerza de trabajo y no a la propiedad, Guamán Poma reinvindica la resistencia indígena a dicho proyecto cuando pide a su majestad que considere

> "que recive grandes daños del cobrar el diesmo de los yndios. Tienen merced de su santidad papa de Roma de que no pague diesmo los yndios en este reyno, cino los españoles por los dichos siguientes. El primero, paga el diesmo del travajo y sudor de los yndios deste reino de todas las especies, de comidas y frutas, los españoles. El segundo, los comenderos pagan el sudor de los yndios del tributo de las comidas, especias y sementeras y ganado y ropa deste reyno. El tersero, pagan del sudor de los yndios su Magestad a los sacerdotes su sallario a la yglecia. De ello puede partir la santa yglecia con ellos. Por esta razon le fue reservado del diesmo a los yndios, aviendolo sustentado y servido tanto. En nengun cristiandad del mundo no ha servido tanto como desde reyno a la santa madre yglecia de Roma..." (1980:884-885).

Ya se ha dicho que entre los indígenas persistió el derecho de las wacas a tierras y servicio.[12] Agreguemos que también aparecieron espacios para los factores de integración entre la iglesia católica y los derechos de la interdicta iglesia andina. La proliferación de las cofradías en los pueblos indígenas puede responder, entre otras causas, a este proceso de fusión como se advierte en el capítulo, por lo demás tan crítico, que Guamán Poma dedica a la iglesia católica peruana. Al tratar sobre la función de los mayordomos de las cofradías y hospitales de los pueblos, Guamán Poma recomiendan que "tengan las dichas chacaras de las wacas y corrales y pastos para ellos dichos. Y que no tome de otra persona, pues que en los pueblos grandes y chicos tenía la guaca tierras. Travajen las sementeras...Y ancí procurará que la hazienda baya en aumento y renta y aprovechamien-

12. Hay suficientes datos publicados al respecto. Agreguemos esta cédula de 1583 dirigida al virrey Enríquez: el clérigo Hernando Diaz, en nombre del obispo del Cuzco, "nos ha fecho relación que los indios naturales de aquel obispado tienen mucha cantidad de oro, plata, ropa, ganado y otras haciendas que por sus pasados y ellos ha sido ofrecido a los ídolos y los van guardando de unos en otros, y convendría que lo que así se hallare se quitase a los dichos indios y se aplicase para obras y gastos de las iglesias del distrito donde se hallare...". AGI, Indiferente General 2686.

tos y las yglecias con esto se apulillian y se pintará con oro y abrá ornamentos, ymágenes, campanas, andas, caxas y seras y recaudos bastantes. Y el dicho padre le ayude a ello" (1980:633). Si conociéramos más sobre las cofradías y hermandades indígenas y sus fechas de aparición,[13] podríamos afirmar ya con absoluta certeza que Guamán Poma, más que pergeñar una estrategia para la hacienda de las wacas, está resumiendo un proceso de envergadura ya dado desde fechas tempranas. Como lo estaría mostrando el ejemplo de don Cristóbal Julca Poma, principal de la guaranga de Cuzmango, cuando en 1569 presenta una información sobre sus servicios buscando obtener la merced de la vara de alcalde de la Hermandad de los naturales de Cajamarca, Huambos y Huamachuco (AGI, Lima 132).

* * *

Recurramos a las visitas y pleitos judiciales para ilustrar la diversidad de "derechos" a las tierras del Inca que va generando ese mundo revuelto por la entrada de los españoles. En 1553, ante un pedido de retasa de los indígenas, dos visitadores recorren el señorío de Canta llevando, entre otras instrucciones, la orden de averiguar "las estancias,' tierras e valles que tenian señaladas para el inca y quien las posee y por qué titulo".[14] Ante la pregunta concreta, seis de los siete ayllus admiten tener chácaras del inca; dos de ellos declaran poseer más de tres fanegas de sembraduras, las superficies mayores, mientras el ayllu de Lachaque con media fanega ostenta la extensión menor. Esta visita deja la impresión que las "tierras del Inca" son un compuesto de pequeñas chácaras dispersas; en el pueblo de Caure "habia diez y nuebe chacaras chicas de papas y caby y que cabía de sembradura en todas ellas hasta fanega y media", en tanto el pueblo de Locha tenía "cuatro chacaras de maíz que en todas ellas habia hasta media fanega de sembradura". Calculo que cinco ayllus cultivan en estas chácaras del Inca todo el maíz y trigo que les corresponde de tributo, no así el ayllu de Lachaque pues su media fanega de sembradura es insuficiente para producir las 87 hanegas de maíz y trigo del tributo, como lo advierten sus mismos indios al decir que siembran esa chácara de media fanega de sembradura de maíz "para pagar *parte* del tributo a su amo que les cabia". En el ayllu de Copa los visitadores anotan: "les preguntamos por las cha-

13. Dentro de lo que conocemos, la cofradía indígena más temprana estudiada hasta ahora es de principios del siglo XVII: Masferrer 1978.

14. La visita ha sido publicada por María Rostworowski (1978).

caras del inca o si tenian ovejas u otra cosa del inca y respondieron que no tenian cosa ninguna suya ni menos chacaras". El texto de la visita no ofrece datos que expliquen esta diferencia; el único síntoma es que Copa, el ayllu con la segunda tributación más alta (83 fanegas y media de maíz y 51 fanegas de trigo) tendría una dotación insuficiente de tierras aptas para dichos cultivos. Salvo la singular excepción del pueblo de Copa, la visita de Canta muestra cómo un grupo indígena retiene las "tierras del Inca", preservando su función de área de producción del excedente cedido al "exterior" por razón del dominio político.

Al ejemplo de Canta se puede contraponer el del pueblo de Pingolqui, donde en 1559 el visitador anota que "preguntados que tierras tienen del sol o del inca dijeron una chacara que tienen aquí junto en términos de este dicho pueblo que al presente los tiene Francisco Ruiz su encomendero de quince años a esta parte...".[15] Para percibir esta diversidad de situaciones, la visita a Huánuco de 1562, cuya parte conocida incluye a los grupos chupachus, queros, yachas y mitimaes quichoas e incas, pertenecientes todos a una sola encomienda, constituye un documento particularmente ilustrativo.

Al iniciarse la visita don Diego Xagua, curaca de los chupachus, se limita a declarar que antiguamente daban al estado maíz "que era lo que se cogía en este valle en tierras del inca que ellos beneficiaban y que de sus tierras no le daban ninguna cosa", "el maíz y comidas que daban de tributo... lo cogían en sus tierras del inca" (Ortiz 1967:25, 26, 32). En el tiempo que entraron los españoles, este curaca era muchacho y uno "de los que residían en el Cuzco" (¿educado en la corte?). A diferencia del curaca, el principal del pueblo de Auquimarca, don Juan Xulca, admite que "en cada parte había tierras situadas que llamaban del inca para sembrar", pero él reinvindica la propiedad étnica, "las dichas chacaras eran suyas de ellos y no del inca...". Habiendo definido al titular de las tierras, las palabras siguientes de Xulca equivalen a la denuncia de un despojo: el tributo que dan al encomendero difiere "de lo que solían dar al inca porque las tierras que tenían donde sembraban el maíz y comidas para el inca eran en este valle y donde este pueblo [de Huánuco] está edificado y en su comarca a la redonda, las cuales se repartieron a los vecinos de este pueblo cuando se fundó..." (pág. 47).

Don Juan Xulca esta protestando por una situación que se puede caracterizar como "normal". Los documentos de la época coinciden que las

15. "Visita a la encomienda de los Yumbos, del contador Francisco Ruiz". AGI, Justicia 683.

tierras del Inca (y del Sol) tomadas por los españoles fueron, principalmente, aquellas aledañas a los pueblos que fundaban. Las distribuciones realizadas por los emergentes cabildos, como observa Santillán, afectaron a tierras "que ya no hay memoria de cuyas fueron, por haberse todos muertos o despobládose de aquella parte donde están las tierras", pero asimismo la usurpación alcanzó las tierras que tenían "dueños conocidos de ellas", "donde están vivos los naturales de la tal provincia son conocidas las tierras y chacaras de cada uno..." (1968:117).[16] Los chupachus ejemplifican el segundo caso.

Don Juan Xulca informó otra cosa al visitador que interesa a nuestro análisis: despojados de las chácaras que sembraban para el Inca en el valle de Huánuco "tienen ahora tierras señaladas entre ellos donde siembran el maíz y trigo y papas que dan de tributo y en lo de sembrar y beneficiar el dicho tributo tienen la misma orden que en tiempo del inca..." (Ortiz 1967:47-48). En su recorrido por los pueblos, el visitador Iñigo Ortiz observa una de estas áreas, el "asiento de Guacar donde se juntan a la doctrina y a hacer sus tributos indios de los pueblos de Quinoa y Atax y Rumar donde no hay más de las casas que tienen para el dicho efecto...". Al proponer que se congreguen allí los tres pueblos nombrados, el visitador describe dicho asiento como un valle de "muchas y muy buenas tierras", donde se puede "hacer un pueblo de más de cien casas y tiene tierras para ello que les sobran y pastos para ganado en la sierra que está junto a este pueblo muy buenos y de muy buen temple y tiene otros dos arroyos que de la sierra bajan al dicho valle de donde pueden regar sus tierras y chacaras..." (págs. 114-115). Sabiendo que ha sido señalado como área para las sementeras del tributo al encomendero y que las casas sólo sirven de morada para los turnos de la *mit'a*, surge la duda si el valle de Guacar estaba antes ocupado por los cultivos de subsistencia de los chupachus o, más bien, formaba parte de las "tierras del Inca".

Veamos las declaraciones de don Juan Xulca bajo otra perspectiva. Para producir el tributo que dan al encomendero, dice, los indios mantienen "la misma orden que en tiempo del inca", pero aún así este excedente

16. Santillán reitera más adelante: "en el día de hoy se conoce de quien era cada chacara de las del Inca antes que se le diesen y ofreciesen...". La versión de Santillán coincide con la llamada "Relación de Chincha" de 1558, escrita por Castro y Ortega Morejón, donde se expresa: "las chacaras que éstos daban al inca en que se hiciesen estas sementeras es cosa muy averiguada se las daban los señores de cada valle de las suyas porque el día de hoy en este valle y en todos los demás conoce cada parcialidad las chacaras que tienen nombre por inca ser suyas".

difiere sustancialmente del antiguo porque han sido despojados de las tierras dedicadas al Inca y obligados a destinar tierras distintas para el tributo europeo. Si aceptamos que Xulca expresa el código andino, entrevemos las tensiones que introduce la renta de la encomienda en el mundo empírico simbólico de los indígenas. Pero ello no debe conducirnos a consideraciones equívocas. Hace tiempo, tomando justamente como base el caso de los chupachus, sostuve que la renta en productos de la encomienda introducía en el mundo andino la tendencia a producir dicho excedente en la *propia territorialidad comunal*. Dicho de otra manera, esta forma de renta podía propiciar la disminución de las tierras que anteriormente poseían los pueblos con el objeto de reproducir la homología entre área de producción de subsistencias y las necesidades de consumo de las unidades familiares. Sin embargo, aunque ocurriera una reducción del territorio colectivo, el proceso no ocasiona mecánicamente la disminución de las tierras que las unidades domésticas destinaban a la producción de autoconsumo. Para ver si este efecto aparece, hay que cotejar la reducción del área asignada antiguamente a los cultivos de subsistencia con otro proceso sincrónico, esto es la crisis demográfica que se inicia a partir de *circa* 1530. Así en 1562, por ejemplo, aunque los chupachus convirtieran parte de las tierras dedicadas a los cultivos de subsistencia en áreas de sementeras para el tributo de la encomienda, debido a la crisis demográfica las unidades domésticas tenían "muchas tierras para chacaras y sementeras", "tienen tierras hartas para sembrar". Lo que los chupachus no podían hacer, por la reducción de sus efectivos y la magnitud de energía consumida por el tributo de la encomienda, era ocupar las tierras en su totalidad (Assadourian 1974).

El principal de los queros, don Cristóbal Xulca Condor, también denuncia el despojo realizado por el cabildo de Huánuco, "las tierras que siembran y tienen al presente no son tan buenas como las que solían tener porque las buenas se las tomaron los españoles cuando este pueblo se fundó...". Hubo despojo, pero dudo que haya perjudicado a este grupo. Quizás los queros hayan sido desalojados de alguna chácara que labraban para el Inca, pero lo más probable es que ellos hayan reasumido el dominio de dichas tierras, tal como lo confiesa el mismo Xulca Condor al decir "que el inca no tenía tierras suyas en este repartimiento mas de que ellos de las suyas sembraban para coger el maíz que le daban las que les parecía y no había cosa señalada ni propia del inca y que estas tierras como cosa suya se la tienen ellos", posesión que reitera cuando declara que el tributo presente difiere del antiguo porque "dan trigo que no solían dar el cual cogen donde se cogía el maíz" para el Inca (Ortiz 1967:37 y 39). En 1562 las

pachacas queros albergan 123 indios casados, cuando en el tiempo de Huáscar sumaban 300 efectivos casados. Ante la reducción demográfica y con el mismo territorio o incluso con uno mayor, el jefe Gonzalo Cochache del pueblo de Rondo puede aseverar "que tienen pastos y tierras para sus ganados y chacaras y tantas que aunque fuesen tantos como en tiempo del inca habría tierras para todos..." (págs. 93-94).

En contraste con los dos casos anteriores, los grupos yachas y mitimaes quichoas e incas se enfrentan a situaciones adversas. El jefe de los yachas, don Juan Chuchuyaure, define su territorio actual como una combinación de dos segmentos, "parte de las tierras que tienen les dió el inca y parte de ellas las heredaron de muy antiguo que no hay memoria de ello en contrario, y que las que les dió el inca fueron de los indios de García Sánchez y se dieron a éstos porque eran cumbicamayos y que hacían plumas y también estaban allí poblados indios mineros de cobre y de esta manera las han tenido después acá..." (Ortiz 1972:59). La posesión inmemorial de cierta fracción territorial es un dato cierto,[17] pero resulta dudoso que el Inca les haya dado la otra "parte de las tierras que tienen" pues los mitimaes cumbicamayos y coricamayos aludidos en la visita no eran yachas.[18] Caben entonces dos suposiciones. La primera, que el Inca dió a esos cumbicamayos y coricamayos tierras de otros grupos y que los yachas las ocuparon después que los mitimaes despoblaran el asiento. La segunda, que el Inca estableció a esos mitimaes en tierras de los yachas y que éstos recuperaran la posesión al quedar la tierra vacía de gente. De ser lo último, el recuerdo que guarda don Juan Chuchuyaure sobre los *derechos* del Inca es manifiestamente opuesta a la de los jefes Cristóbal Xulca Condor y Juan Xulca.

Es muy probable que este grupo yacha, durante el tiempo del inca, tuviera una dotación insuficiente de tierras aptas para sus propios cultivos de maíz (ver Assadourian 1983, incluido en este volumen: cap. IV). Por esta razón y porque los yachas "hacian una chacara para el inca de maíz... y que lo sembraban en tierras del inca que son en este valle y al presente las tiene los españoles vecinos de esta ciudad" (Ortiz 1972:55), la producción del tributo en maíz se convierte en un suceso lesivo ya que la merma demográ-

17. El visitador Iñigo Ortiz deja constancia que "los yachas son naturales de los pueblos donde viven" (1972:258).

18. Por ejemplo el pueblo de Guapia, sujeto en 1562 a los jefes yachas, está ocupado por cuatro indios casados cuyos "pasados fueron naturales de Tunsucancha puestos aquí por mitimaes por cumbicamayos y el inca les dió aquí tierras..." (Ortiz 1972:101).

fica no compensa aquí la usurpación de la chácara de maíz del Inca. La situación obliga a los yachas, como dice su jefe, a que cada pueblo haga su chácara del tributo "conforme a como pueden cada uno" y a negociar con el encomendero conmutando cada fanega de maíz de tributo por el tejido de una pieza de ropa de algodón (ejemplos de esta conmutación en págs. 133 y 148). En 1562, aprovechando la venida de un nuevo visitador, el jefe yacha pide que se revise la conmutación anteriormente acordada con el encomendero, "que porque tienen pocas tierras para sembrar maíz querían que se les conmutase parte del maíz a dinero y dar por cada fanega de él un peso y que esto le sería de menos trabajo" (pág. 57). La conmutación del maíz a pesos de plata solicitada por Chuchuyaure es muy sugerente pues muestra una ruptura (forzada) con la forma andina de tributar y también un manejo muy dúctil de las equivalencias monetarias del mercado urbano europeo. Aclaremos lo último: la fanega de maíz vale un peso en la villa de Huánuco y tejer la pieza de ropa consume una cantidad de tiempo que el encomendero al hacer la conmutación valoriza en un peso, pero esta misma cantidad de tiempo alcanzaría un precio monetario mayor si llegara a ofrecerse en la villa mediante el mecanismo del alquiler.

Revisemos el cuarto y último caso que ofrece la visita de Huánuco de Iñigo Ortiz. Los mitimaes quichoas e incas fueron puestos por Topa Inca Yupanque como pucaracamayos en la conflictiva zona de los chupachus. Junto a la función estrictamente militar que los 200 mitimaes cumplen por turnos de 20 efectivos, sirven al estado con otras cargas, entre ellas el beneficio de tierras. Esta colonia, no mermada al parecer por la crisis demográfica,[19] cuenta con 20 fanegas de sembraduras en las tierras bajas de Chulqui, donde produce el tributo de trigo y maíz para el encomendero. No puedo especificar la función de las tierras de Chulqui en el tiempo del inca, pero descarto la posibilidad de que fuera un área de cultivo de maíz asignada a las unidades domésticas mitimaes, pues la visita de 1562 demuestra que poseían ese tipo de chácaras cerca de sus lugares de residencia. Como existía un conflicto con el encomendero por el uso de las tierras de Chulqui, el visitador Iñigo Ortiz registró la versión de los indígenas: 1) dichas tierras pertenecen a don Cristóbal Alcacondor, principal ananquichoa del pueblo de Pachacoto, sin precisar con qué derecho accedió a

19. En tiempo del inca eran 200 efectivos casados y en 1562 declaran 144 ó 155 efectivos; sin embargo, en la visita de 1557 efectuada por el corregidor Diego Alvarez, se hallaron 205 varones casados.

ellas (1972: 48, 240);[20] 2) hará cinco años el cacique Francisco Conapariguana negoció con el encomendero descontar 50 fanegas de maíz y papas del tributo anual, dando en reemplazo 4 fanegas de sembradura en Chulqui con la energía necesaría (*mit'a*) para cultivarlas. Los indígenas sostienen, además, que el encomendero "le pidió una chacara prestada en Chulqui", la cual estaba "empastada" y que "los dos primeros años les pagó por la dicha tierra... y los otros años después acá no les ha dado ninguna cosa" y que, pese al incumplimiento, "nunca se las ha vuelto y ellos de miedo no se la osan pedir". Interpretando esta información, conjeturo que en Chulqui estaban situadas las tierras que estos mitimaes cultivaban para al Inca, o para la comida de los efectivos que guardaban las fortalezas, y para conservarlas, pues son vitales para producir el tributo en maíz del encomendero, adjudican la propiedad al viejo jefe Alcacondor. Si realmente eran "tierras del Inca", ello explicaría varias cosas: la razón por la que estaban señaladas para el tributo del encomendero, la maniobra del encomendero y el miedo de los indígenas a reclamar la devolución ante el corregidor de la ciudad de Huánuco; quizás ello sería también la causa por la cual el visitador Iñigo Ortiz —para no desfavorecer a los mitimaes—[21] omite indagar o referir la función antigua de las tierras de Chulqui. En resumen, este caso aporta una sola conclusión segura: el espacio ocupado por los mitimaes quichoas e incas pertenecía, antes del dominio inca, a la territorialidad "inmemorial" de los chupachus y que éstos, luego de la caída del Tawantinsuyu, no reclaman a los mitimaes la devolución de las tierras que ocupan con sus parcelas de subsistencia ni tampoco les piden las tierras de alta productividad en maíz que cultivan para el tributo del encomendero.

Otro tipo de documentación, las disputas judiciales por tierras del Inca, proporcionan datos de especial interés para el análisis que efectuamos. Uno de los litigios que conocemos por las investigaciones de W. Espinoza (1973b) se refiere a los residuos de una colonia de mitimaes del valle de Abancay, establecida en tiempos de Topa Inca Yupanque, con una dotación permanente de cerca de mil unidades domésticas procedentes de diez grupos indígenas de la costa y cinco de la sierra; la función específica de estos mitimaes, al parecer, consistió en cultivar las tierras aledañas del In-

20. Es curioso que Francisco Guayahanambra, hijo del citado Alcacondor con quien comparte el gobierno del pueblo de Pachacoto, al reclamar la devolución de las tierras de Chulqui no mencione que su padre es el "propietario" de ellas. El cacique de los mitimaes, Francisco Conapariguana, tampoco alude a esa supuesta propiedad.

21. Ver cómo Iñigo Ortiz, ejemplo de visitador minucioso, presenta el caso de Chulqui en su parecer final; 1972:259.

ca, donde se daban maíz, coca, ají, algodón, etc. Luego de la entrada de los españoles, el tamaño de la colonia multiétnica se redujo drásticamente debido a la dispersión de sus efectivos, por lo que la mayor parte de las tierras estatales y las que ocupaban los mitimaes con sus propios cultivos de subsistencia se volvieron eriazas.

En 1575, luego de ser congregados por orden de Toledo, el minúsculo grupo de mitimaes subsistente reclama la devolución de cuatro porciones de tierras llamadas Chuquipalla, Sacapa, Lucumapampa y Pomachaclla, ocupadas por el español Juan López de Izturizaga con cultivos de trigo y caña de azúcar. Los mitimaes alegan, según los términos de su abogado español, que esas tierras son "como cosa suya y propia dados a ellos por Topa Inca Yupanqui, señor que fue destos reinos, al tiempo que los puso por mitimaes en el dicho pueblo...",[22] lo que es un dicho falso si nos guiamos por las evidencias del expediente judicial. Los indios pueden haber sido inducidos a mentir por su encomendero Hernán Bravo, "por sus fines" como sostiene la parte contraria. O quizás, como aseveraba Polo, los indios "ya no piden lo que cada uno cree ser suyo o pertenecerle, sino lo que había menester o le viene a propósito...". En efecto, parecería que estos mitimaes van cambiando las tierras que cultivan cuando los cambian de lugar de residencia; la vez que su encomendero Hernán Bravo los mudó del pueblo de Pomacocha a Ninamarca, ellos abandonaron las tierras que labraban y "han sembrado y comido de otras tierras que se llaman Ninamarca y Guancopampa".[23] Podría ser que ahora, al ser congregados por Toledo y trasladados de Ninamarca a Condebamba, desearan esas tierras que habían trabajado antiguamente para el Inca.[24] Parece claro que el reclamo no obedece a la carencia o a una dotación insuficiente de buenas tierras. Con el Inca los mitimaes recibían uno o dos *tupus* para sus cultivos de subsistencia, y éstos tenían en 1575 cerca de su antiguo asiento, según la parte contraria, "gran cantidad de tierras para sus sementeras que les sobran mucha cantidad de ellas que no las pueden labrar ni aprovechar" por ser muy pocos, y en la parte donde están poblados ahora "tiene cada uno más de treinta topos de tierra". No puedo saber si las cifras alegadas son ciertas, pero acepto la lógica con que un testigo indígena dirime la cuestión al margen de las medidas: antes de la entrada de los españoles los mitimaes

22. Espinoza 1973b: 267. Petición de Román de Baños en nombre y como curador de los mitimaes yungas de Ninamarca.

23. Declaración del mitimae Felipe (pág. 276).

24. Declaraciones de Alonso Mamaca y Pedro Llatacapa (págs. 289 y 293).

eran muchos "y tenian tierras muchas que las labraban de la otra parte del río que tiene dicho. Y después que los dichos españoles entraron en este reino y se apoderaron del, se huyeron y se ausentaron casi todos y quedaron muy poquitos, por lo cual sabe este testigo que en las dichas tierras que tienen les sobran aunque fuesen muchos más".[25]

La parte española alega diversos derechos. Sobre Chuquipalla y Sacaca sostiene que pertenecían a Yupanamo, cacique principal de los mitimaes yungas, "por haberlas heredado de sus padres y antepasados y como tales suyas la tuvo y poseyó todos los días de su vida hasta que las vendió" a un español hacia 1545; junto a esta referencia al "título" de propiedad que se adjudicó Yupanamo, la legalidad de la transferencia de ambas porciones de tierra se refuerza con otros añadidos: "y siendo esto así los dichos indios ningún derecho tienen a ellas, y en caso que lo tuvieran estaba prescripto por los dichos títulos de venta y tan antigua posesión como mi parte y sus antecesores han tenido de más de los dichos treinta años a esta parte con buena fe de derecho se presume, la cual precription corre contra cualquier menor...". Para las tierras nombradas Lucumapampa y Pomachaclla, la parte española empieza negando todo derecho a los mitimaes "por ser como fueron moyas de los incas señores que fueron deste reino...". Y fundamenta su título de propiedad en que dichas tierras estaban baldías y hechas montes y como tales el cabildo del Cuzco podía otorgarlas en merced, sin que ello ocasionara ningún perjuicio a los mitimaes pues estaban poblados en otra parte y tenían "gran cantidad de tierras para sus sementeras que les sobran mucha cantidad dellas...".[26]

Para convalidar sus títulos la parte española presenta ocho testigos indígenas. Sus declaraciones constituyen la parte más interesante del expediente. En primer lugar, estos testigos borran las distinciones artificiales del europeo asegurando que las cuatro fracciones de tierras eran chácaras y moyas del Inca. Para aclarar este punto, ellos usan la expresión bastante usual entre los indígenas para señalar las tierras que producían ingresos para el estado: "eran moyas y chacaras del dicho Guayna Capa y lo fueron de su padre Topa Inca Yupanque...Y así sucedieron en las dichas tierras los hijos y descendientes del dicho Guayna Capa, gozando y poniendo y quitando indios hasta que vinieron los españoles a este reino".[27]

25. Declaración del yunga Gonzalo Alvarez Caja (pág. 288).
26. Petición e interrogatorio de Juan López de Izturizaga (págs. 267-270 y 280-282).
27. Declaración de Gonzalo Rurasi (pág. 286).

En segundo lugar, los ocho testigos indígenas niegan todo derecho a los mitimaes esgrimiendo las mismas razones: eran tierras que se labraban para el Inca y no tierras concedidas por el Inca para la subsistencia de los mitimaes; además, éstos tienen ahora acceso a tierras suficientes para sembrar y coger comida para si. Las razones pertenecen al fuero andino. Pero aunque fueron convocados por López de Izturizaga, estos testigos son reticentes ante los títulos que alega el español. Respecto a Lucumapampa y Pomachaclla, la pregunta 9 del interrogatorio apremiaba de alguna manera a los testigos que confirmaran el derecho del cabildo del Cuzco a darlas en merced "como tierras vacas". Aquí impera el silencio entre los testigos, apenas interrumpido para decir que se remiten a los títulos y merced que tiene el español. Sobre las tierras de Chuquipalla y Sacapa, los testigos indígenas coinciden en que el cacique de los mitimaes Yupanamo "las había vendido sin ser suyas ni tener derecho a ellas mas de haberlas labrado por el dicho inca. Y como entraron los españoles y se perdieron los incas, se apoderó en ellas el dicho Yupanamo y las vendió...".[28] Al no existir una merced del Inca, Yupanamo fue un intruso, sin derechos, y por lo tanto los "títulos de venta" del español están originalmente viciados según el fuero andino.[29]

* * *

El estudio de las tierras estatales en el Tawantinsuyu ha sido valorizado nuevamente por el estudio de Nathan Wachtel (1981) sobre el extenso dominio localizado en el valle de Cochabamba. A pesar de que no he consultado los dos gruesos legajos que contienen el pleito entre los encomenderos Polo de Ondegardo y Rodrigo de Orellana y sus indios, y los indios carangas, quillacas y soras, integraré este caso al ensayo utilizando los aportes analíticos de Wachtel y los pequeños fragmentos éditos de la citada pieza judicial.[30]

Aunque fue Topa Inca Yupanque quien incorporó los grupos de Cochabamba al Tawantinsuyu, correspondió a su sucesor Wayna Qhapaq aplicar la política de reorganización absoluta del territorio, esto es, desplazar de Cochabamba a los cota y chuis asignándoles tierras en Pocona y

28. Declaración de Alonso Mamaca (pág. 289).

29. La expresión de uno de los testigos, Sebastián Quivi, permitiría varias conjeturas: las tierras que se disputan son de "Guáscar Inca y sus descendientes..." (pág. 290).

30. Han sido publicados por J. M. Urquidi (1971:124-127), A. de Morales (1977:9-31) y Wachtel (1981:53-57).

Mizque[31] y estructurar, sobre el espacio así desocupado, un gran complejo productivo de maíz destinado a los depósitos estatales. Ahora bien, aunque la mayor parte de las fértiles tierras de Cochabamba fueron señaladas para el estado, la exigua documentación publicada nos muestra la existencia de ciertas porciones cuyo usufructuo corresponde a otros titulares:

1. Tierras de las panacas reales

Visualizable en el ejemplo de la chácara de Calacala que en su momento tomó "para si" Topa Inca Yupanque. Corresponde a la variedad preferentemente estudiada por María Rostworowski (1962 y 1963).

2. Mercedes personales del Inca a miembros de sus linajes

Es el caso de las chácaras de Wayruro y Condebamba dadas por Wayna Qhapaq a uno de sus hijos (Urquidi 1971:493-498). Se ajustaría a la variedad mencionada por Cieza: el Inca, a los hijos habidos en las mujeres secundarias, "después que eran hombres mandábales proveer de campos y heredades, que ellos llamaban chacaras, y que de los depósitos ordinarios les diesen ropas y otras cosas para su aprovechamiento, porque no querían dar señorío a éstos tales, porque en habiendo alguna turbación en el reino no quisiesen intentar de quedarse con él, con la presunción de ser hijos del rey. Y así, ninguno tuvo mando sobre provincia, aunque cuando salían a las guerras y conquistas muchos de ellos eran capitanes y preferidos..." (1967:29).

3. Colonia de mitimaes estatales

Se trata de un grupo de indios yungas plateros, compuesto por unas 100 unidades domésticas que Wayna Qhapaq sacó del valle de Ica o Chincha.[32] Según Cieza, el Inca privilegiaba a estos mitimaes con muchas

31. Interrogatorio presentado por los caciques encomendados en Rodrigo de Orellana y Polo de Ondegardo (Urquidi 1971:125).

32. En un pleito conservado en ANB (TI, 1584, No. 4), hay información sobre estos mitimaes. Los declarantes indígenas coinciden al señalar que son mitimaes sacados de Chinchasuyo, pero discrepan en cuando a la procedencia exacta (de Ica o de Chincha). Acepto la caracterización de **mitimaes sujetos al estado**, hecha por la mayoría de los informantes indígenas, rechazando la versión aislada de Gerónimo Cuyo, indio del pueblo de Santiago del Paso, quien "vió que servían al inca Mascara, hijo de Guaina Capa...". Wachtel ya ha llamado la atención sobre estos mitimaes yungas de Cochabamba.

muestras ceremoniales y "les daban las tierras y campos y casas tanto y más como dejaron" (1967:74). El estado delimitaba con precisión la territorialidad de estos efectivos segregados de sus grupos de orígen, tal como sostienen los mitimaes establecidos por Wayna Qhapaq en tierras del pueblo de Guancane: "el dicho Inca como señor que en aquella sazón era les dió y repartió tierras para sementeras y pastos las que cómodamente hubieron menester y les puso límites términos y mojones..." (ANB, TI, 1611, No. 2, ff. 40).

4. Acceso a tierras otorgado por el Inca a los linajes de las jefaturas étnicas[33]

De los cinco urcos mencionados en la documentación publicada, el de Anacoraire está señalado primordialmente para los señores étnicos. Según la versión de dos jefes de Paria, este *urco* fue dividido por Wayna Qhapaq en cinco *suyos* "enteros y no partidos por medio", dando el primero a Guarache curaca de los quillacas aullagas, el segundo a Chacapa, curaca de los carangas de Chuquicota, el tercero a Vilca, curaca de los carangas de Totora, el cuarto a Hachacata, curaca de los parias de Tapacari, y el quinto a Condo, "cacique principal que entonces era de Tapacari" (Morales 1977:22). Esta versión es contradicha por los jefes e indios viejos de Sipesipe y Tapacari, quienes afirman que Anacoraire fue dividida en "tres suyos y haberse repartido en esta manera: el primero para que sembrasen los indios carangas que venian al beneficio de las chacaras y el segundo al cacique de los quillacas que se dice Guarachi y el tercero [a] Achata, cacique principal que era de los carangas..." (pág. 26). Me inclino por esta última versión; primero, porque la división tripartita de Anacoraire correspondería más a los principios andinos y, segundo, porque la alegada división en cinco *suyos* parece una argucia de los dos jefes de Paria, tratando de crear derechos para su propia parcialidad (ver pág. 22).

33. En los documentos, casi siempre, estas posesiones aparecen designadas como las "chacaras de los caciques". Es otra generalización de la época: los europeos saben que dichas haciendas están adscriptas al linaje de los jefes, pero sus conceptos los inducen a emplear categorías que refieren titularidades más restringidas. Las mejores indicaciones sobre esta cuestión son las de Polo (1872:29 y 37).

5. Acceso a tupus por parte del conjunto multiétnico de unidades domésticas establecidas permanentemente en Cochabamba y que seguían sujetas a sus grupos de origen

De acuerdo a las versiones indígenas, estos *tupus* se esparcían "en los altos y bajos de las dichas chacaras" del Inca, los indios que estaban radicados "sembraban los altos y bajos alrededor de las chacaras" del Inca (Morales 1977:20 y 25). Los caciques encomendados en Polo de Ondegardo, interesados en probar el carácter que tenían dichas parcelas en el pleito que llevaban contra los indios de Tapacari, incluyen en su probanza la siguiente pregunta: "si saben... que los dichos indios que de cada provincia estaban allí puestos por mitimaes residian en el dicho valle de ordinario, éstos tan solamente sembraban en lo que se les repartia para su comida limitadamente, sin llevar cosa alguna de los demás, ni contribuir con ello a caciques ni otras personas donde eran naturales, porque si otra cosa fuera por ser orden universal fuera muy notorio y los testigos lo supieran" (Urquidi 1971:125). Pedro Mamani, indio sora del repartimiento de Sipesipe, contesta "...que los indios mitimaes, que de ordinario residian en este valle de Cochabamba, vió este testigo que tan solamente sembraban para si propios en las faldas de la sierra, en los altos del valle que el Inca les señaló para que ellos sembrasen para su sustento, porque de los llanos o del valle todo era del Inca, y que de esto que los dichos mitimaes sembraban para si no daban cosa alguna a sus caciques ni a otra persona porque era para su comida..." (pág. 351). Esta parte de la probanza prueba que en Cochabamba se observó aquel rasgo del "orden universal" del Inca, por el cual las unidades familiares gozaban enteramente "para si" de lo cosechado en sus pequeñas parcelas.

6. Asignación de suyos para la alimentación del flujo de mit'ani

En Colchacollo los suyos 7 y 8 de la primera mitad y los dos últimos de la segunda mitad, el 15 y 16, tenían una función determinada, "eran para sembrar para los indios que beneficiaban estas sementeras con que se sustentasen", en ellos "hacian sus sementeras los indios que las beneficiaban y su comida porque venian de sus pueblos al beneficio de las chacaras de Guayna capa..." (Morales 1977:21, 22; Wachtel 1981:37). Asimismo, como hemos visto antes, el primero de los tres suyos de Anacoraire estaría destinado "para que sembrasen los indios carangas que venian al beneficio de las chacaras" del Inca.

Esta es la parte más relevante de la documentación que comentamos pues descubre una variedad "inédita" de acceso a la tierra, nunca indicada de manera explícita por las fuentes tradicionales. Por ejemplo Polo, nuestra mejor fuente para esta clase de temas, al exponer sobre el trabajo en las tierras estatales distingue claramente dos formas en la cesión de energía de los pueblos al estado: en las tierras que llaman *suyos* del Inca "venia la comunidad a sembrarlo y cogerlo si estaba cerca", pero si los suyos estaban situados lejos de los pueblos, éstos "enviaban a sus tiempos quien lo hiciese...". Ahora bien, cuando Polo, ansioso por advertir al poder europeo que esta cesión de energía funcionaba dentro de un sistema de reciprocidad, sólo se limita a anotar "que cuando iban al beneficio así al sembrar como a las demás necesidades hasta encerrar la comida en los depositos, comian y bebian a costa del Inca y del Sol y este beneficio no se hacia por parcialidades ni se contaba la gente que en ello habia de ir, sino que todo el pueblo como se hallaban presentes salian a ello..." (1872:20). Por mi parte recién ahora percibo que en este famoso párrafo, donde expone la regla andina que prescribía al estado la obligación de *dar* manutención cuando recibe energía para cultivar sus tierras, Polo menciona únicamente la cesión colectiva de trabajo y excluye la segunda forma, es decir la energía cedida estacionalmente, en turnos rotativos, por los *atun runas*. ¿Por qué Polo omite incluir la segunda forma bajo la "regla universal" que obliga al estado a *dar* comida cuando recibe trabajo o por qué deja de indicar cómo se manifiesta la "generosidad" del Inca para con estos *mit'ani*? Se puede suponer que Polo omitió tratar esta segunda forma de la "generosidad" estatal debido a que estaba muy involucrado en el conflicto de Cochabamba, área que constituía el mejor ejemplo; Cochabamba, en consecuencia, debía aparecer como una referencia principalísima en su generalización, lo que iba en contra de sus intereses y quizás hasta de sus propios alegatos vertidos en el pleito contra los indios carangas, quillacas y soras. Cabe asimismo la conjetura que Cochabamba, debido a la gran extensión del dominio estatal estructurado por Wayna Qhapaq, fuera una *anomalía*, el caso donde aparecía una regla constitutiva que creaba nuevas formas de comportamiento dentro del sistema andino de la reciprocidad, rasgo éste que también obligaba a Polo al silencio. Si el caso de Cochabamba ejemplificara de verdad la aparición de una nueva regla constitutiva, se confirmaría la hipótesis de Murra sobre la profundidad de los cambios que estaban ocurriendo en el Tawantinsuyu antes de la irrupción europea.

De cualquier modo, aunque no podamos determinar exactamente el *tiempo* de esta forma de acceso a la tierra, estamos frente a una nueva va-

riedad que amplia el modelo que manejamos sobre el sistema de la reciprocidad andina. El dar *suyos* para que los *mit'ani* sembraran y cosecharan su comida, en vez de proveérsela de los depósitos estatales, no significaría una pérdida sino cambios de rasgos en la "generosidad" del Inca. Al respecto debemos prestar atención a las declaraciones indígenas: el maíz que se cogía en los *suyos* estatales era llevado al Cuzco "y lo mas ruin de ello apartaban para hacer azua y comer la gente que beneficiaba las dichas chacaras" (Wachtel 1981:56), ese maíz "era todo del Inca, y de este valle lo llevaban a Paria a los depósitos y de alli lo llevaban hacia el Cuzco y nadie no osaba...comello ny gastallo sino [lo] que el Inca mismo daba por que el maíz que se comia de gorgojo lo molian y hacian panes grandes como adobes y ansi lo guardaban..." (Urquidi 1971:352). Por estas declaraciones, como señala Wachtel, los *mit'ani* de Cochabamba recibían algo de los depósitos estatales y trabajaban, vista la mención del azua, siguiendo formas ceremoniales. ¿Pero qué significado tiene un recuerdo que devuelve la imagen de un maíz ruin con gorgojos? ¿Es la prolongación del rechazo a que el Inca haya modificado la reciprocidad anterior, abandonando la regla de mantener "generosamente" a los *mit'ani* con lo guardado en los depósitos estatales?

Si la fragmentaria documentación publicada sobre Cochabamba depara el hallazgo de una nueva variedad de acceso a la tierra, asimismo provoca sorpresa por la ausencia de cualquier referencia explícita a la asignación de tierras para el Sol. Bajo la premisa de que también en Cochabamba Wayna Qhapaq debió señalar chácaras para el culto estatal, debemos fijar la atención en el urco llamado llamado Vilaoma o Viloma,[34] pues sabemos que en otras áreas del Tawantinsuyu los indios designan a las tierras del Sol como las chácaras "de Vilaoma", "de Viloma". En este urco Wayna Qhapaq dividió los primeros cinco *suyos* "en tres partes" y ordenó que cada una de las tres bandas verticales fueran cultivadas por los quillaca carangas, los soras y los collas; sin ser objeto de subdivisiones, 16 de los 18 *suyos* restantes fueron cultivados por los quillaca carangas. A propósito de la tripartición impuesta en los primeros cinco *suyos*, y por si pudiera tener alguna relación, recordamos la mención del padre Cobo de que en el templo de Corichanca habia "otras tres estatuas del sol... la primera se decia Apu-Inti, la segunda Churi-Inti y la tercera Inti-Guauqui, y a cada una

34. Así aparece nombrado en los documentos publicados por A. de Morales (1977); en el pleito de los indios sipesipes con Juan Durán, el escribiente anotó claramente "en el asiento de Vilaoma...".

le tenian puesto servicio aparte y se le hacian particulares sacrificios en que estaba ocupada mucha gente. En las fiestas y sacrificios generales las sacaban todas tres sus sacerdotes y las ponían en la plaza junto a la imagen de Viracocha..." (1964, II:151-158). Dejemos de especular sobre el urco Viloma o Vilaoma; quizás los investigadores que consulten un pleito seguido por los indios de Sipesipe y de Vilaoma o Viloma, guardado en el Archivo Histórico Municipal de Cochabamba, encuentren allí una respuesta segura al interrogante aquí planteado.

Los indios designan a cada *suyo* del Inca en Cochabamba con el nombre del grupo que lo cultiva. Debió ser la costumbre general pues en 1551 los informantes orejones del mariscal Alonso de Alvarado, entonces corregidor del Cuzco, dijeron a propósito de los andenes de Yucay (pertenecientes a la panaca de Wayna Qhapaq) que "cada andén de ellos tenia un nombre y que ciertas provincias venian cada una a sembrar su andén y conforme a la provincia que lo sembraba se llamaba el andén..." (García 1959:146-147).

Tomando justamente como base estas denominaciones, Wachtel advierte que las asignaciones de los *suyos* estatales a los grupos y subgrupos indígenas para que aplicaran trabajo "se suceden generalmente en el mismo orden" y que "por lo menos estamos en presencia de una clasificación auténticamente andina". Avanzando más, Wachtel examina particularmente el urco de Colchacollo sobre el cual los informantes indígenas dicen que "partió por medio el dicho inca travesándola por medio y la hizo cuartos...". Reconstruyendo las divisiones de Colchacollo, Wachtel concluye que "ha sido dividida en dos mitades: una corresponde a la parte alta, desde la cordillera hasta la media pendiente; la otra, a la parte baja, desde el centro de la cuesta hasta la ribera. Además, una división suplementaria se sobrepone a la precedente, lográndose una cuatripartición", figura al parecer confirmativa de que "los esquemas dualistas y cuatripartitos, que rigen teóricamente (desde el punto de vista inca) la organización del Tawantinsuyu, ordenan igualmente la repartición de las parcelas, por Wayna Qhapaq, en el valle de Cochabamba" (1981:30-37).

Mencionamos recién que el Inca distribuyó los primeros cinco *suyos* de Viloma o Vilaoma "atravesados en tres partes". Bajo esta óptica he agrupado las divisiones hechas en los urcos y estimo que la organización espacial del dominio estatal de Cochabamba podría estar regida por el principio fundamental de la tripartición desdoblada en los principios dualistas y cuatripartitos. Cabe otro comentario. Tratando de explicar estas divisiones en "bandas estrechas y alargadas... de igual anchura" impuesta

por el Inca en Cochabamba, de los significados de *suyu* asentados en los diccionarios antiguos Wachtel retiene la idea de "parte de trabajo" y se fija, además, en "la noción de <banda> o de <raya>, adornando un tejido (<suyu suyu>), que sugiere una forma estrecha y alargada". Otro posible concepto sensibilizador lo tendríamos en la siguiente indicación de Polo de Ondegardo: "El cuarto presupuesto, que allí adonde [el Inca] pobló los pueblos en todo el reino en cada uno dividió las tierras en esta forma: una parte de ellas aplicó para la religión... y dividió por *ceques y rayas* la comarca e hizo adoratorios de diversas advocaciones... finalmente, aunque en ninguna parte fueron tantos los adoratorios como en el Cuzco, pero es la orden una misma y vista la carta de las guacas del Cuzco en cada pueblo, por pequeño que sea, la pintarán de aquella misma manera", como en forma de prueba se lo mostró a fray Domingo de Santo Tomás "en Pocona y los mismos indios le pintaron allí la misma carta y en esto no hay duda porque se hallará como digo sin falta..." (1872:17-18). La indicación de Polo parece valer sólo para las tierras dedicadas al culto estatal; sin embargo, llama la atención que en 1560 y ante el visitador Juan González, al presentar sus derechos a tierras en Cochabamba, los jefes soras rememoran la distribución efectuada por Wayna Qhapaq dibujando una carta "estando todo puesto trazado por rayas y señales", "lo tienen trazado y señalado con rayas y señales" (ANB, TI, 1584, No. 4, ff. 9).

Las tierras de Cochabamba fueron cultivadas por diversas categorías de trabajadores. En Icallunga los yungas mitimaes cultivaban *tupus* para sí mientras ceden energía al estado trabajando en su oficio especializado de plateros. La documentación que conocemos no menciona la localización de *yanas*, pero pudo haberlos en las tierras de Calacala, asignada a la panaca de Topa Inca Yupanque, y en las chácaras del hijo de Wayna Qhapaq (Wayruro y Condebamba). Las tierras estatales fueron cultivadas aplicando energía bajo dos formas como observa un visitador: "Guayna Capa hizo repartimiento general de todas las tierras de dicho valle para si y metió en beneficio de las dichas chacaras catorce mil indios de muchas naciones y algunos eran perpetuos y otros venian de sus tierras al beneficio de las chacaras del dicho inca..." (Morales 1977:28-29).

Ya hemos considerado el flujo de *mit'ani* de diversas naciones desde la perspectiva del acceso a *suyos*. Por otra parte, Wachtel ha logrado precisar la categoría de la población que reside permanentemente en Cochabamba. En efecto, aunque la documentación siempre habla de *mitimaes*, de "los indios mitimaes puestos por el Inca", "que todos los indios que hay en Cochabamba son mitimaes puestos en el valle por el Inca Guayna capa" (Ur-

quidi 1971:351), con base en un interrogatorio donde se presenta como equivalentes la acción de encomendar por separado de sus núcleos a los llamados mitimaes de Cochabamba y los carangas y lupaqas de la costa, Wachtel deduce que los tales mitimaes "puestos por el Inca" en Cochabamba seguían adscriptos a sus grupos de origen (1981:22). Otros testimonios confirman esta caracterización. En el interrogatorio a los caciques encomendados en Polo, por ejemplo, se asienta "que los dichos indios que de cada provincia estaban alli puestos por mitimaes", de lo sembrado en sus *tupus* no contribuían "...con ello a caciques ni otra persona donde eran naturales...". Otra referencia, ya de tipo general, se la debemos al mismo Polo: cuando las tierras que llaman *suyos* del Inca estaban lejos de los pueblos, además de la *mit'a* que "enviaban a sus tiempos", esos pueblos "siempre tenian de asiento algunos indios para regadores y guardas, cuyas viviendas eran en aquellos sitios. Y aunque estaban en tierra ajena eran sujetos a sus caciques y no a los señores de la tierra donde residian, que es otro género de gente muy notoria que los que llamaban mitimaes, porque estos salian de la sujeción de los caciques y de su naturaleza..." (1872:43-44).[35]

El limitado número de efectivos para esta categoría que sugiere Polo, "algunos indios para regadores y guardas", puede ser válido para la constelación de chácaras del Inca de menor tamaño esparcidas por el todo el Tawantinsuyu. Pero el valle de Cochabamba albergaba un número grande de pobladores permanentes. Hay datos elocuentes al respecto. Por ejemplo, pese a que Garci Ruiz de Orellana sacó de Cochabamba mil efectivos cada vez para las batallas de Guarina y Saksawaman, y que antes de la tasación de La Gasca los curacas de Tapacari y Paria "por estar cerca del dicho valle alcanzaron y llevaron... [sus] mitimaes a las dichas sus tierras y provincias" (Urquidi 1971:126), unos informes de 1548 estiman en 1.000 o 1.300 los tributarios que componen las dos encomiendas en que se habían repartido los indios de Cochabamba (Loredo 1940:56, 61 y Loredo 1958: 162-164). Sin duda, por su excepcional dimensión, debió ser muy grande el número de indígenas localizados como "regadores y guardas" en el dominio estatal de Cochabamba. Pero el tamaño de la población allí establecida también se explica por la asignación de *suyos* a los jefes de los grupos étnicos situados en las tierras altas y frías del valle. Aún no está dilucidada la

35. Notemos cómo aquí Polo restringe la significación del término **mitimae** a una sola categoría de indígenas.

categoría que representan estos contingentes ubicados fuera de su territorialidad de origen y que cultivan las chácaras de sus señores.[36]

* * *

La compleja estructura impuesta por Wayna Qhapaq convierte a Cochabamba en un caso destacado para observar la génesis de los "derechos" a la tierra durante la fase temprana de la transición colonial. Bosquejaré un esquema tentativo. Con la invasión europea quedan rápidamente abrogados los derechos del Inca y del Sol, e interrumpido el flujo de la *mit'a*, gran parte de las tierras del estado dejan de ser cultivadas. Asimismo las dos encomiendas multiétnicas que se conceden en Cochabamba, al desgajar de sus grupos de origen a los indios que allí residían, quitan a los linajes de las jefaturas étnicas el sustento humano imprescindible para seguir beneficiando las chácaras o *suyos* que les había concedido el Inca. Sobre este engarce de pérdidas de derechos se van construyendo las nuevas variedades de acceso a los *suyos* de Cochabamba.

La primera variedad con rasgos coloniales está asociada al sistema de la encomienda. En su probanza, los encomenderos Rodrigo de Orellana y Polo de Ondegardo enuncian la nueva forma forma de acceso en la pregunta sexta: "si saben...que por virtud de la dicha encomienda todos los dichos mitimaes quedaron debajo de la sujeción de los caciques de Cochabamba y antes de la tasa y después de la tasa contribuyen y pagan su tasa con los dichos caciques y siembran para su tributo las tierras que antes estaban señaladas por el inca..." (Wachtel 1981:54). Agreguemos detalles. Estos indios de Cochabamba, segregados por la encomienda de sus grupos y jefes de origen, mantienen el acceso a parcelas familiares; la única duda es si siguen sembrando "para si" en los antiguos *tupus* localizados en "los altos y bajos alrededor de las chacaras" del Inca o han descendido al valle ocupando otras tierras. Sus llamados caciques, antiguos principales o mandones a los cuales la encomienda convierte en "curacas", en "señores" advenedizos,[37] en contubernio con los europeos alegan la titularidad o fundan "derechos" sobre las tierras del Inca (Potopoto, Colchacollo e Illaur-

36. En función del caso de Chucuito hemos planteado ya algunas hipótesis sobre este problema: Assadourian 1983, trabajo incluido en este volumen: cap. IV.

37. En el tiempo anterior, aunque seguían sujetos a sus señores, estos jefes de Cochabamba eran controlados por "dos incas capitanes de Guayna Capa, que los puso en este valle para que tuviesen a cargo de hacer sembrar y limpiar las chacaras [del Inca] y cogellas y hacer poner el maíz en los depósitos y guardallo y hazello llevar a Paria..." (Urquidi 1971:352).

co) que cultivan para pagar el tributo de 1.600 fanegas de maíz y hacer las otras sembraduras impuestas por la tasa a favor de sus encomenderos, donde producen otras 4.000 fanegas de maíz y trigo. Aparte de los tratos mercantiles que realizan los nuevos caciques (en Urquidi 1971 hay varias referencias al respecto), estos indios saben cómo usufructuar el control de aquellas tierras que les depara el sistema de la encomienda. Por ejemplo, logran excedentes de maíz con el cual obtienen, mediante intercambios, los productos de la zona alta a la que habían pertenecido antes, o permiten sembrar a los uros que bajaban de Challacollo a condición de que ayudasen "a senbrar y limpiar sus chacaras a los indios cuyas eran las tierras y trayan yerva y leña y paja para los encomenderos de los dichos indios de Cochabamba cuando los caciques de Cochabamba los mandaban..." (Wachtel 1981:57).

Como ya he señalado, velando por conservar el acceso a las tierras del Inca que le otorgaban los invasores europeos, estos indios hicieron alianza con sus encomenderos para frustar las pretensiones de sus anteriores señores por recuperar tanto a ellos como a las tierras que habían sembrado en Cochabamba. Como este conflicto sólo puede ser analizado debidamente consultando los expedientes del Archivo Histórico Municipal de Cochabamba, para continuar con este esquema tentativo citaré largamente una sección de la relación de 1571 de Polo, donde se examinan los tipos de disputa por tierra que se suscitan en el mundo andino debido a la desestructuración activada por el dominio europeo (1872:33-46). Con base en el análisis de Polo, intentaré ubicar el conflicto de Cochabamba en el plano de los *nuevos derechos* a la tierra que se arguyen durante los primeros tiempos del dominio colonial.

Combinando diversas variables, Polo explica por qué no se registran diferencias ni pleitos entre los indios particulares y entre los pueblos que forman parte de una misma encomienda. Los pleitos, especifica, se dan a veces entre los pueblos de una misma provincia "si fue dividida en dos repartimientos", y sobre todo entre los pueblos de diversas provincias siempre por una sola y fundamental razón: "porque en tiempo del inca daban como está dicho el tributo ordinario de las tierras que estaban señaladas para el inca y para su religión y del trabajo que ponian de comunidad para sembrarlas y cogerlas, y esta orden cuanto a esto está alterada porque el tributo está tasado de otra manera" por los europeos.

Después de señalar que las tierras otrora del Inca y del Sol son las únicas que motivan fuertes tensiones entre los grupos étnicos, Polo distingue dos situaciones ante las cuales recomienda al poder europeo aplicar crite-

rios diferentes. Según Polo, la situación conflictiva más generalizada es causada por las chácaras que caen dentro dentro de territorialidades claramente definidas "por los términos o mojones que dividen los pueblos", donde se sabe "de que pueblo, provincia o nación de gente" eran las tierras que tomó el Inca. La disputa surge porque, aunque las chácaras caen dentro de territorialidades reconocidas, "acudian otros de las comarcas como estaba ordenado [por el Inca] a sembrarlas" y con el desbarajuste del orden antiguo "todas las comunidades que acudian a sembrarlas querrian agora que fuesen suyas aunque no fuese de su propio pueblo". Polo admite que los indios de estas comunidades dicen la verdad cuando prueban que de tiempo inmemorial han "sembrado y cojido cada una de las partes de aquellas tierras",[38] pero recalca otro tipo de verdad al aclarar "que todos cuantos sembraban esta tierra no tenian algun aprovechamiento de lo que de ella se cojia". Por lo tanto, Polo no acepta que dichas chácaras se dividan "en juicio rústico" entre los diversos grupos que acudían a beneficiarlas, "porque dado caso que venian a sembrar en tierras ajenas para el inca y para su religión lo mismo hacian en sus propias tierras, a donde tenian ansimismo chacaras diputadas para esto", y aconseja que se otorguen íntegramente a los pueblos en cuyos términos estaban pues eran de ellos, que sean "de la comunidad de cada república y ellos paguen su tributo como está tasado...".

Para este primer y muy frecuente caso, Polo dice que son grupos de la comarca los que acuden a ceder trabajo, es decir grupos situados a distancias relativamente cercanas a las chácaras estatales. Para lo que nosotros consideramos como segundo tipo de casos, Polo observa que se trata de valles y "que de unas provincias venian a sembrar a otras", referencias que sugieren dominios estatales más grandes situados a mayor distancia de los pueblos y donde, por estas causas, la *mit'a* sería la forma predominante del aporte multiétnico de trabajo. Además del flujo de *mit'ani*, añade Polo, los pueblos pusieron "algunos indios para regadores y guardas" que seguían sujetos a sus señores, a los cuales los europeos, al efectuar el repartimiento de indios, juntaron y contaron con los naturales de los valles "de manera que los sacaron de la sujeción de sus principales y les dieron diferente encomendero". El conflicto, entonces, se halla determinado por el sistema de la encomienda y ya no es entre indios sino principalmente entre señores

38. Para mayor claridad de este párrafo: las fracciones de las tierras del Inca beneficiadas mediante trabajo colectivo también eran señaladas por el nombre del grupo que las cultivaba.

étnicos y encomenderos. La causal determinante, las encomiendas que segregaron indios de los señoríos, es para Polo un hecho ya consumado y no sujeto a discusión, "no trato yo aquí si se pudiera hacer mejor de otra manera que de la que se hizo, porque está ya hecho y no tiene remedio", "considerado lo que se hizo e como agora está, ni se puede alterar ni darles otro remedio para que ninguno reciba agravio, sino se mudase todo que es negocio imposible".

Rechazando de manera tajante la política de reparación a los señores étnicos que solicitaban otros europeos, Polo presenta el segundo plano del conflicto de la siguiente manera: "...la duda es agora que acaecen los caciques de estos indios llevárselos a sus tierras y despues pretender tener derecho a las chacaras y suyos que sembraban para el inca...". Y volviendo a apelar a las tasas y tributos de las encomiendas, considera que esas disputas por "las tierras es negocio tan claro que no lo pueden errar los jueces". Por una parte el tributo de las encomiendas ha creado un derecho: aquellos indios segregados de los señoríos "están repartidos y tasados con los de los valles y con sus tierras... la encomienda se hizo con sus tierras y a ellas se tuvo consideración cuando se tasaron". La otra parte carece de cualquier derecho antiguo o moderno; no tiene derecho según el orden del Inca porque "los que de allí venian a sembrar ni tienen ni pueden pretender a ellas por ninguna vía, porque allende de no ser suyas, lo que de ellas se cojia ni todo ni parte no era para ellos". Tampoco poseen derechos en el plano de las reglas constitutivas europeas, porque estos mismos grupos que reclaman las tierras que beneficiaban para el Inca, "cuando se tasaron, en las manifestaciones que todos hicieron en las visitas, ninguno manifestó sino sus propias tierras y a éstas se tuvo consideración en la tasa en lo que toca a comida de trigo e maíz". A continuación Polo aclara que "todo esto se entiende si aquellas tierras que venian a sembrar no fueron diputadas al principio para comida de aquellos que las sembraban", como fue el caso de la encomienda que separó de su núcleo del Collasuyo a los indios lupaqas que cultivaban en la costa, error que Polo corrigió convenciendo al virrey Cañete para que los restituyera a sus señores naturales.

En esta generalización doy por supuesto que Polo ha incluido específicamente el caso de Cochabamba. Cotejaré entonces la abstracción con lo singular, tratando primero de distinguir si las encomiendas de los indios de Cochabamba y de los efectivos lupaqas de la costa representan actos de distinta naturaleza como escribe Polo. Hay una diferencia entre ambas encomiendas: los habitantes lupaqas de la costa constituían una unidad numéricamente importante mientras los indios de Cochabamba eran un com-

puesto multiétnico de efectivos. Pero esto no significa variedad de géneros pues tantos unos como otros, aunque residían fuera de la territorialidad *nuclear*, "eran sujetos" a los señores de sus lugares de origen. Es cierto que en Cochabamba había indios "para regadores y guardas" de las tierras del Inca, no así entre los lupaqas de la costa, pero en Cochabamba residían grupos de efectivos dedicados a cultivar "para si" y para sus señores como era el caso de los lupaqas. En consecuencia, a falta de diferencias sustantivas, creo que Polo se vio obligado a enturbiar el análisis. Contradiciendo su generalización, en el caso de los indios que residían en el valle de Cochabamba y que seguían sujetos a sus señores naturales, no es cierto que hayan sido agrupados y encomendados con los naturales "de los valles ...".[39] Ya sabemos que dos de los grupos originarios —cotas y chuis— habían sido trasladados por el Inca a Pocona y Mizque y es allí donde fueron repartidos, visitados y tasados con las nuevas tierras que ocupaban; los sipesipes, el otro grupo de naturales a quienes el poder europeo reconocerá derecho a tierras en Cochabamba, fueron concedidos como grupo específico a otro encomendero. También Polo emplea una escritura capciosa al referir que los señores étnicos del altiplano se llevaron todos los efectivos radicados en "los valles", pues si tales acciones hubieran tenido los efectos que sugiere no habrían quedado indios para constituir las dos encomiendas de Cochabamba. En conclusión, aunque Polo abogó a favor de los indios de Chucuito, siendo cuestionado por los curacas en su condición personal de "señor de indios", abandonó la congruencia para justificar la fragmentación de los señoríos provocada por el sistema de la encomienda.

Ahora bien, el parecer de Polo sobre la función y el destino que deben darse a estas tierras estatales en disputa, aunque se hallen igualmente connotadas por su condición de encomendero, son coherentes con lo que sustentó para el primer tipo de pleitos. Para uno y otro, las antiguas tierras que producían ingresos para el Inca se deben anexar a la obligación indígena de dar tributos al soberano europeo, tributos que éste —por hacer merced— cede a los encomenderos. Notemos que pese a que el "tributo" incaico y el tributo europeo difieren, son de naturaleza distinta, la fórmula que Polo recomienda seguir al gobierno colonial posee un perfil altamente identificado con los *fueros y costumbres* andinos. Esta posición podría ser una nueva base para reabrir el debate sobre el sistema de la encomienda y los derechos a la tierra, donde deberíamos incluir forzosamente ese otro

39. Ver más adelante nuestro examen de la encomienda del valle de Pocona, que sí correspondería a la generalización de Polo.

dato expuesto por Polo cuando reprueba a los señores étnicos del altiplano por llevarse los indios y después pretender "tener derecho a las chacaras e suyos que sembraban para el inca". Esto último sería veraz, pues en 1560 los jefes soras reclaman a un visitador el derecho a "ciertas tierras que el Inca señor natural de estos reinos señaló en este valle de Cochabamba a los indios de los repartimientos soras, carangas, charcas, *para que se las sembrasen y tuviesen posesión de ellas en su nombre...*" (ANB, TI, 1584, No. 4, ff. 8 v.). Discernir el alcance y los fundamentos de las reinvindicaciones étnicas a los *suyos* estatales de Cochabamba resulta decisivo para reconstruir adecuadamente la transición que se va operando en los derechos a la tierra.

La documentación publicada sobre Cochabamba permite destacar otra cuestión importante. De una manera inevitablemente confusa, en el pleito con los carangas, quillacas y soras, los caciques encomendados en Polo habían reconocido que los señores del altiplano poseían chácaras en Cochabamba por merced del Inca,[40] y ello quedó debidamente probado en las informaciones presentadas por éstos durante el litigio.[41] En 1575, apremiado por los señores y quizás como otra muestra de la complicada "alianza" que negociaba con ellos, el virrey Toledo emitió una provisión restituyendo a los carangas los *suyos* que el Inca les había señalado en Cochabamba para su propio beneficio, atendiendo "que de las dichas tierras ellos tienen gran necesidad para su sustento de sus personas por ser la provincia de los carangas tan estéril de comida...". Pero la reparación ordenada por Toledo contenía un elemento confuso, pues aludía genéricamente a los pareceres de dos visitadores, lo que aprovechó el corregidor de la recientemente fundada villa de Oropesa para dilatar la devolución de los *suyos* a los carangas. Es que los dos visitadores suscribieron pareceres antagónicos.[42]

El parecer de Francisco de Saavedra distingue en Cochabamba, además de los *suyos* estatales, otros dos tipos de acceso: el Inca "dió tierras para sustento de los que beneficiaban las dichas chacaras [estatales] y que [a] algunos caciques y segundas personas les dió tierras para que los beneficiasen para ellos y sus indios para su sustentación". Y considera que estas últimas tierras, los ocho *suyos* "que el dicho inca dio a los caciques e indios de carangas y quillacas y anaques para su sustentacion, conforme a

40. Ello se percibe en la pregunta 10 del interrogatorio publicado por Wachtel (1981:54).
41. Así lo demuestra la sinópsis del pleito publicada por Morales (1977:19-26).
42. La provisión de Toledo y los pareceres de los dos visitadores en Morales 1977:27-31.

la cédula real de su magestad, son suyos de ellos y les pertenecen por habérselas dado el dicho inca para su sustentación y que se les de la posesion de ellas". Además de la restitución específica, Saavedra propone el acceso de los indios del altiplano a los antiguos *suyos* estatales, "atento a que hay gran cantidad de tierras en dicho valle y a que los indios carangas, quillacas y asanaques viven en tierra muy estéril donde cojen muy poca comida y se sustentan de maíz que compran en este dicho valle, y por haber sus antepasados trabajado en el beneficio de las dichas chácaras del inca rompiendo las tierras y sacando las acequias[43] y... por la necesidad grande que tienen de tierras, que su excelencia les podría hacer merced en nombre de su majestad de algunos suyos de tierras de las que beneficiaban para el dicho inca para que tengan tierras para su sustento...".

El parecer de Diego Núñez Bazán, el otro visitador, es una mera copia de las posiciones expuestas por Polo en su relación de 1571 al virrey Toledo, a tal grado que el visitador incluso repite "el silencio" de Polo sobre la existencia de *suyos* que el Inca señaló para el beneficio propio de los señores del altiplano. Negando todo derecho a los carangas, quillacas y soras, Núñez Bazán salvaguarda en cambio el acceso de los sipesipes y los llamados "mitimaes" segregados por las encomiendas de sus grupos de origen: "los del repartimiento de sipesipe por ser como parece y consta son naturales del dicho valle desde antes de los incas y como naturales nunca jamás han perdido su naturaleza y propiedad y si algún tiempo alguna propiedad perdieron fue violencia y de poderoso", y los llamados "mitimaes del valle", porque "han perdido su naturaleza propiedad y aprovechamiento que en ella tenian" y, al haber sido encomendados por separado de sus núcleos, "han estado y están en la posesión de las tierras y... es justo tengan sustento en las tierras donde así los mudaron, demás que... los dichos mitimaes es gente pobre y no tienen otros bienes de donde poderse sustentar y pagar sus tributos sino es su trabajo en las dichas tierras". Reconociendo distintos derechos, tanto Saavedra como Núñez Bazán son del parecer que las tierras que quedaran vacantes "son a proveer de su majestad", "las demás tierras y suyos que beneficiaban por chacaras del inca son a proveer por su majestad...".

El intento del corregidor de la villa de Oropesa por sacar partido de estos pareceres antagónicos debió dar lugar a otro expediente, que podría

43. Fray Martín de Murúa menciona que las tierras de Cochabamba fueron secadas desaguando una laguna (1946:409-410).

deparar más datos sobre la pugna entre los señores del altiplano y los nuevos derechos que iban originando los españoles con sus intereses privados. Pero todavía es un tiempo donde la justicia europea podía restituir a los carangas, quillacas y soras las chácaras de Cochabamba que les había concedido el Inca. Este desenlace lo conocemos por el "memorial" de los señores de Charcas de *circa* 1582, en donde reclaman la devolución de los ocho *suyos* que les había dado el Inca en Cochabamba a ejemplo de los soras, quillacas y carangas, a quienes "las justicias de vuestra majestad los han metido en posesión real a dichas sus tierras y *suyos* y *urcos* a cada uno lo que les pertenecia desde los tiempos de los incas, excepto a nosotros los charcas y caracaras de lo cual hemos recibido notorio agravio y daño" (Espinoza 1969:137).

Tanto la restitución a ciertos grupos, como lo que parece pérdida definitiva entre las naciones charca y caracara de sus antiguos accesos a las tierras de maíz en Cochabamba, deben ser situados en contextos espaciales más amplios. En 1561, en pleno pleito con los carangas, quillacas y soras, al tratar la fractura ocurrida en los señoríos por encomendarse los indios asentados en los "archipiélagos" de la costa separándolos de sus grupos de origen, Polo de Ondegardo manifestó que "a los que esta orden se les quebrantó padecen necesidad y se sustentan con trabajo, como a los carangas que les quitaron sus mitimaes y por no entender la orden [indígena] se repartieron a Arequipa..." (1940:177). Vale corregir a Polo: los carangas padecen necesidad por la pérdida de sus accesos a las tierras para maíz localizadas tanto en la costa como en Cochabamba. Esta última adversidad de los carangas, como hemos visto, la extiende el visitador Saavedra en su parecer de 1574 a los quillacas y asanaques,[44] diciendo que los tres grupos, localizados en tierra muy estéril, requieren del acceso a los *suyos* de Cochabamba "por la necesidad grande que tienen de tierras" de maíz. Por otra parte, en sus probanzas, los caciques de las encomiendas de Cochabamba alegan "que los indios soras de Paria tienen y poseen en su tierra muchas chacaras de maíz y todas las que el inca tenia señaladas en ellas, de donde han pagado y pagan sus tributos, en los valles de Cicaya Capinota y Charamoco y Cuchira y otros muchos valles donde cómodamente siembran y cogen para sus comidas y tributos", que los indios de Tapacari tienen tierras en Itapaya "y otros muchos valles donde cogen

44. La carencia de tierras para maíz entre los quillaca y asanaques, debido a la fractura de sus "archipiélagos" por el sistema de la encomienda, se comprueba en las relaciones de 1548-1549 de los repartimientos de Charcas, publicadas por R. Loredo.

maíz para sus comidas, porque la mayor parte de su tierra es templada donde se coge el dicho maiz en gran abundancia..." (Wachtel 1981:55, y Urquidi 1971:126). Quizás ahora nadie falte a la verdad; las citas sólo evidenciarían que con el sistema de la encomienda, la irrupción europea provocó diferentes efectos sobre los "archipiélagos verticales" de los grupos del altiplano.

Integraré a este esquema los mecanismos de constitución de la propiedad privada europea en Cochabamba. Los encomenderos Polo de Ondegardo y Rodrigo de Orellana poseen tierras en el valle pero no tenemos claro bajo qué formas de acceso. Los únicos datos que poseo aparecen en las probanzas de los caciques a ellos encomendados, donde se indica "que el dicho licenciado Polo tiene su chacara y sementera en el asiento y chacara de Potopoto y la siembra y coge de doce años a esta parte sin contradicción de persona alguna y un pedazo de la dicha chacara siembran los caciques de la dicha su encomienda y otros indios de ella para pagar su tasa", "que después de la dicha visita y tasa los dichos indios de Cochabamba han sembrado de ordinario las dichas chacaras de Potopoto, Colchacollo e Illaurco, y de las mismas han dado tierras al dicho licenciado Polo y Rodrigo de Orellana, sus encomenderos, conforme a la tasa en las cuales han sembrado y cogido mucha cantidad de maíz y trigo en cada un año y agora ansimismo [tienen] las dichas tierras sembradas..." (Wachtel 1981: 55, y Urquidi 1971:126). Sin alusión alguna a mercedes de tierra, las probanzas aluden como título el beneficio de tantos años sin contradicción de parte y mencionan que los indios han dado tierras a sus encomenderos "conforme a la tasa". Respecto a estas indicaciones, habría que constatar con más documentos si las tierras que los encomenderos retienen como propias son aquellas mismas que, por las tasas, los indios siembran con tantas fanegas de maíz o trigo, entregando lo cosechado en casa del encomendero o en tal pueblo o tambo. Como casi todas las tasas de 1549 y 1550 incluyen esta obligación, resultaría muy importante investigar si este tipo de sembraduras está creando entre los encomenderos un *derecho* sobre las tierras anexadas de ese modo al tributo.

Sabemos que un tal Francisco Vázquez consiguió tierras en Cochabamba mediante una cédula del virrey Cañete,[45] y que otro español llama-

45. Vázquez solicitó en merced "cinquenta fanegadas de tierra" en Cochabamba; en su provisión el virrey Cañete sólo le concede 25 fanegadas y con un sentido condicional, pues ordena al oidor Saavedra, juez de residencia en la provincia de Charcas, y al corregidor de la ciudad de La Plata, que si "pareciendo que son las dichas tierras de las que dicen del Sol o

do Francisco Carrillo pretendió en 1561 repetir el mismo mecanismo de acceso. Carrillo aspiraba a las tierras de Guayruro y Condepampa que habían sido del hijo de Wayna Qhapaq; para validar su petición, pidió al teniente de corregidor levantar una información donde constara que esas tierras estaban desocupadas y que su enajenación no conllevaba perjuicio para los indios. Los testigos españoles presentados avalan la solicitud de Carrillo con base en tres argumentos: que Guayruro y Condepampa habían sido tierras de un hijo del Inca, que nunca las habían visto sembradas y que en el valle hay "muy gran cantidad de tierras baldias y perdidas que los indios no las siembran ni pueden beneficiarlas, que son muy pocos los de este valle en comparación de las muchas tierras" que tienen. Si estas declaraciones son previsibles, en cambio resulta de interés advertir que los caciques de Cochabamba, coincidiendo en que dichas tierras no han sido sembradas por nadie desde el tiempo del inca, se dividen ante la petición de tal merced. Nos parece inútil transcribir los argumentos en favor o en contra, pues lo más probable es que los caciques declaren según el encomendero al que pertenecen: mientras los de Polo se oponen, los de Rodrigo de Orellana favorecen a Carrillo porque éste debe ser un criado o un protegido de su amo (ver Urquidi 1971:491-497).

Los datos sobre Cochabamba hacen suponer que, entre 1550 y 1570, el mecanismo más importante para la transferencia "legal" de tierras a favor de los españoles fue manejado con la anuencia de los indios sipesipe. Gozando del "derecho" que les reconocen los europeos como indios *naturales* del valle y alegando ante el corregidor de Potosí que "nosotros somos ignorantes y no sabemos contratar con españoles", los curacas sipesipes piden en 1552 el nombramiento de un curador para rematar algunas tierras porque les es "útil y provechoso venderlas a las personas y persona que más por ella nos dieran atento...que tenemos necesidad de comprar ganados..." (Urquidi 1971:94-102). Consta que en esta pública almoneda Garci Ruiz de Orellana adquirió tierras en Canata; por este acto u otro parecido, el mismo Garci Ruiz se convirtió en propietario de Calacala, la antigua posesión de Topa Inca Yupanque. En ese remate de 1552 o en otros cercanos en el tiempo, donde se repitieron las mismas formalidades, otros españoles llamados Pedro de Estrada y Francisco Pizarro adquirieron más tierras en el área de Canata. Asimismo, en distintas fechas, los sipesipes

del Inca, os informad y averiguad qué naturales y de qué repartimientos eran las que las labran y benefician, porque parece que pertenece a la comunidad de la república de los tales indios..." (ANB, TI, 1584, No. 4).

vendieron 100 fanegadas de sembradura a Martín de la Rocha y ciertas fracciones a otros tres españoles, aparte de arrendar varias porciones más de tierra. En un litigio se sostuvo que tales transferencias obedecían a "que los indios de Sipesipe tienen muy gran cantidad de tierras, en tanta cantidad que no las pueden beneficiar; y si las quisiesen beneficiar no podrian, a causa de ser muchas y en muchas partes, como son las que tienen a la redonda de Sipesipe y en el dicho Guayllane y Chimboco y en otras muchas partes" y que, debido a tener tantas tierras y no poderlas beneficiar, "porque los españoles no se les vayan metiendo en ellas", venden o arriendan "en mucha cantidad las dichas tierras" (Urquidi 1971:109). Cabe suponer que todas o gran parte de las tierras que negociaron los curacas sipesipes fueron *suyos* estatales en tiempo del inca. Estos negocios concluyeron bajo el gobierno de Toledo: con la fundación de la villa de Oropesa y las reducciones, los sipesipes pierden el "derecho" que gozaban sobre las tierras baldías y se ven obligados, además, a iniciar numerosos pleitos para ampliar las dotaciones toledanas de tierra, pretendiendo recuperar lo que habían enajenado antes (en Urquidi, numerosas referencias sobre los diversos pleitos; también en ANB, TI, 1584, No. 4).

Según unos documentos de cobros del diezmo, en 1572 había en Cochabamba entre 16 y 19 productores europeos que cosechaban unas 6.500 fanegas de trigo y maíz (Urquidi 1971:206-207, 252-254).[46] El número de productores y el volumen de lo cosechado son insignificantes comparados con las cifras que pueden hallarse entre 1580 y 1600. Como sostuvimos en un antiguo trabajo (1973), el pleno desarrollo de la potencialidad productiva de Cochabamba fue determinado por la transformación de Potosí debido a la técnica del azogue. Agreguemos ahora que, a nivel de la tenencia de la tierra, el formidable despliegue de la producción agrícola ocurrido en el valle toma cuerpo con la fundación de la villa de Oropesa. El virrey Toledo restauró la producción de plata en Potosí y es también él quien decide la conversión de Cochabamba en un enorme granero, encargando a Gerónimo Osorio la fundación de aquella villa, con la facultad de otorgar a todos sus pobladores "veinte fanegadas de tierras para chacaras" (Urquidi 1971:369-388, 567-568) y concediendo a la nueva villa la jurisdicción "hasta ocho leguas a la redonda de ella por todas partes sin que sea acumulativa a ninguna otra jurisdicción..." (ANB, TI, 1641, No. 6).

46. Queda la duda sobre si son completas las cifras reflejadas en los documentos transcriptos por Urquidi.

Los derechos que se alegaban y los accesos concretos al antiguo dominio estatal de Cochabamba terminan siendo envueltos y reestructurados por el mecanismo más clásico: la fundación de villas y la facultad concedida a los emergentes cabildos de proceder al reparto de tierras. Pero con Toledo, ese mecanismo clásico está sobredeterminado por otra operación que facilitará la aparición de *nuevos derechos coloniales* sobre las tierras conquistadas: la reducción de los pueblos de indios.

* * *

En trabajos anteriores he estudiado la trascendental función de la coca en el proceso de formación del mercado interno colonial. En esta ocasión examinaré algunos detalles de su cultivo, tratando de ampliar la problemática ligada a las "tierras del Inca".

Respecto a los niveles de consumo de coca en el Tawantinsuyu, Matienzo formula la común opinión de aquella época cuando dice que la coca "era manjar de los señores y caciques, y no de la gente común, si no es cuando les querían hacer algún regalo, aunque en la guerra usaban de ella ordinariamente..." (1967: 168, 163). Pero en 1572, un grupo de notables vecinos del Cuzco sostiene que debe tenerse "por hecho verdadero que los españoles no han introducido este trato sino que era general en toda la tierra entre los naturales de ella, puesto caso que no era en tanta cantidad como agora...".[47] Sin saber por el momento si en el Tawantinsuyu hubo tratos de coca,[48] quizás debamos empezar a admitir la aserción contenida en el documento de 1572, que acentúa y generaliza más la intensidad del consumo de coca en el tiempo del inca. La *generosidad* del estado con la preciada hoja alcanzaba rangos muy amplios, pues además de prodigarla a los soldados en campaña, agasajaba con ella a los efectivos étnicos cuando éstos les cedían energía por medio de la *mit'a* o colectivamente.[49] Los jefes

47. "Memorial de la ciudad del Cuzco" (AGI, Lima 270); lo firma, entre otros, Polo de Ondegardo.

48. En la **Apologética Historia**, Bartolomé de las Casas maneja dos informaciones distintas sobre los intercambios en el Tawantinsuyu. Según una, sus pobladores "tenían también sus comercios y lugares señalados para ellos, donde compraban y vendían, y la moneda o en lugar de moneda que usan es cierta yerba que llaman en su lengua coca". Según la otra, "no tenían moneda alguna para contratar, sino sólo aquello que al principio enseña la razón natural...: comutar unas cosas por otras, como ropa por comida...".

49. Guamán Poma incluye la coca entre los productos que se guardaban en los depósitos del Inca (1980:308).

étnicos mostraban igual generosidad obsequiando coca a sus yanas y a los *atun runas* cuando les servían con trabajo. La coca, asimismo, estaba asociada con todas las fiestas y ceremonias rituales. Pero con todo ello, como dice el documento de 1572, la producción de coca "no era en tanta cantidad como agora". Pero si el dominio colonial conllevó un explosivo desarrollo de la *oferta mercantil* de coca, resulta díficil medir la expansión de los cultivos. Las dimensiones del crecimiento sugeridas por Polo, el cultivo antiguo "no se a de entender que era tanto como hay agora ni de cincuenta partes la una", podría ser una verdadera hipérbole.

El oidor Matienzo formuló una adecuada tipología de los cultivos existentes en la fase colonial temprana, distinguiendo cinco géneros de chácaras: aquellas de donde se pagan los tributos en coca a los encomenderos, las chácaras de los caciques, las chácaras que han puesto los encomenderos allende de la tasa y otros sin tener coca de tasa, las chácaras de los "soldados" y las de los camayos (1967:161-189; ver Assadourian 1973). Los dos primeros géneros representan una continuidad del sistema indígena en los niveles de la forma de producción y de la localización espacial; las chácaras de donde se paga el tributo en coca a los encomenderos fueron preferentemente aquellas del Inca, mientras las chácaras de los caciques —siguiendo una indicación de Polo— serían las señaladas por "merced del Inca, porque según parece no podia proceder de otro título según sus fueros". Los tres géneros restantes de chácaras son modalidades desarrolladas por el dominio europeo incrustando elementos del sistema antiguo; en gran medida corresponderían a rozas nuevas mediante accesos otorgados por los cabildos y los virreyes, y también a ventas efectuadas por los encomenderos y los jefes indígenas. Este agrupamiento, aunque podría ser objeto de mayores matices, refleja las tendencia y sirve para nuestros propósitos analíticos.

El género de chácaras señaladas para el tributo en coca dado a los encomenderos entra en el problema de las "tierras del Inca". ¿Bajo qué títulos o derechos fueron cultivadas? Encontramos una respuesta formal en Polo y Matienzo, cuando ambos comentan un litigio entre el fiscal de su majestad y los encomenderos (ver Polo 1872:21-22, y Matienzo 1967:169).

Polo refiere que "sucedió un engaño notable y fue que a su majestad le informaron que todas las chacaras de coca eran del inca... y por este mismo caso le pertenecian", por lo cual despachó cédula y el fiscal se abocó al negocio, originándose un pleito en el que aparentemente los indios no tuvieron cabida. Según la sinópsis de Polo, "el fiscal trabajó todo lo que pudo en probar que fuesen estas chacaras del inca y los encomenderos que

no habian sido de los indios, de manera que finalmente cada uno probaba lo que no le comvenía por no entender el negocio...". De acuerdo a las concepciones de Polo, como a su majestad sólo le correspondía llevar de tributo "aquello mismo que el Inca llevaba como rey y señor y no de lo concejil ni propio", siendo la coca "otro género de tributo que daban al inca" y las tierras donde se cultivaba "fueron de los indios propias y de sus antepasados", por el *engaño notable* que se le hizo al rey sucedió que, en vez de devolver las chácaras de coca del Inca a los pueblos de quienes eran las tierras, "...hace acabado con solo un fundamento que por mismo caso que fueron del Inca y son de su majestad, las pudo encomendar como lo tiene hecho y cumplido el tiempo las podrá tomar para si si quisiere o tornarlas a encomendar como puede hacer las alcabalas de vales o en que tiene dado juros de por vida...".

Conocido el resumen de Polo, podemos deducir fácilmente la versión regalista de Matienzo:

> "Que estas chacaras... sean todas de su majestad está claro, pues legítimamente sucedió en el reino, y por consiguiente se le traspasó todo el derecho que a el [Inca] le pertenecía y a lo demás que el Inca poseía...y por esta causa y razón son suyos los tributos y las demás haciendas que el Inca tenía, y su majestad los ha traspasado a los encomenderos, para que ellos guarden la tierra y la conserven y amparen los indios, traspasándoles el cargo que su majestad ternía si no traspasara y diera los tributos. De la misma manera traspasó estas chacaras que andaban y andan anexas a los tributos de los repartimientos que tienen cargo de beneficiallas, y de ellas se saca y paga el tributo, por lo cual me parece cosa excusada haberlas pedido el fiscal... pues está claro que son suyas y como tales las encomendó por dos vidas... las cuales pasadas las podrá su majestad volver a incorporar en su patrimonio, si de ello fuere servido...".

Consideremos con más atención la figura jurídica que sostiene el oidor Matienzo: las chácaras de coca fueron del Inca y pertenecen a su sucesor, el rey católico, quien ha traspasado esas tierras y el tributo que se coge en ellas a los encomenderos por una o dos vidas, esto es, *sin conferirles pleno título de propiedad*. Indudablemente hubo situaciones concretas que no encajan en semejante formulación. Ello se puede advertir citando otro párrafo del mismo Matienzo: algunos virreyes, especialmente el marqués de Cañete, "por consejo de algunos religiosos conmutó la coca que algunos in-

dios daban de tasa a dinero y cómo se dejaran las chacaras. Llevaron los encomenderos la tasa de dinero, y también beneficiaron las chacaras, aunque dicen que por su alquiler; y si han dejado las chacaras a los indios es peor, porque los caciques no las han de dejar de beneficiar y no pagan nada por ello a sus indios..." (1967:171). El comentario de Matienzo es taxativo ante un proceso concreto: con la tasación general y las retasas de 1552, éstas últimas interrumpidas por el levantamiento de Hernández Girón y reiniciadas con la llegada del virrey Cañete, se ha dado no una desocupación sino *una liberación de chácaras de coca anexadas a los tributos*, ya sea por la reducción de los volumenes de coca tasados o por la conversión de parte del tributo en coca a dinero. Pero aunque debía conocer lo acaecido con esas chácaras desanexadas del tributo, Matienzo emplea un tono dubitativo cuando aparenta fijarse en quien asume la titularidad de las mismas (también olvida que las chácaras "son" de su majestad). Puede ser que Matienzo haya usado la ambiguedad para librar a los encomenderos de cualquier cargo posible de usurpación de la hacienda del Inca que heredó su majestad, sugiriendo que los jefes étnicos —sus enemigos capitales, a quienes acusa constantemente de ser los mayores ladrones de los "pobres indios"— fueron los que se aprovecharon de las chácaras, ya beneficiándolas directamente, ya alquilándolas a los mismos encomenderos.[50]

No podría discernir ahora si en esta parte Matienzo falsifica los hechos, dice la verdad o entrevera ambas cosas. Mi única información afín al tema es un proceso de 1560 entre los moradores españoles de los Andes y el dean y cabildo eclesiástico del Cuzco, disputando sobre a quién correspondía pagar el salario de los curas de españoles asistentes en los cuatro valles de aquella zona de coca (AGI, Justicia 403). Tratando de evadir esa responsabilidad monetaria, la iglesia sostiene que las chácaras de coca localizadas en los Andes están asignadas para el pago de tributo a encomenderos que son vecinos del Cuzco, en donde reciben el sacramento. Los moradores españoles de los Andes alegan que en dicha provincia habrá 40 ó 50 estancias de coca y "que todas o las más de las dichas estancias son de

50. No recuerdo otra fuente donde se mencione que los curacas pudieron alquilar estas chácaras a los encomenderos; un capítulo de "las ordenanzas de la coca" de 1563 del virrey Nieva parecen sugerir otra situación: "se manda que ningún vecino ni otra persona que tuviere coca de tasa, pueda beneficiar con los indios que entraren por la tasa más coca de la que por la dicha tasa se manda, pero permito que los vecinos puedan alquilar de sus indios o de otros, los que hubieren menester para cojer y beneficiar la coca que tuvieren de más de su tasa..." (Lohmann Villena 1967:295).

particulares" que residen allí, "donde tienen sus casas y rancherías y asiento y vivienda". Como es usual ambas partes deben estar exagerando los hechos a su favor, pero del expediente se desprende que en los años inmediatamente previos ha ocurrido una gran transferencia de chácaras de coca, en la cual todos los vendedores eran encomenderos vecinos del Cuzco. Un testigo presentado por los moradores asevera "que sino son siete u ocho chacaras que tienen [los] vecinos, todas las demás son de particulares que no tienen indios, que las han habido y comprado de los vecinos que antes las tenían". Uno de los testigos presentados por la iglesia, en vez de negar con el silencio o con evasivas —como hacen los demás— lo afirmado por la parte que lo convoca, afirma que "ha visto que muchas de las chacaras que en la dicha provincia hay eran de vecinos de esta ciudad [del Cuzco], las cuales de tres o cuatro años y cinco y seis años de esta parte las han vendido a otras personas que no son vecinos...".

Paradójicamente, la única referencia que recordamos ahora sobre el género de estas chácaras de coca vendidas por los encomenderos pertenece al mismo Matienzo. El confirma la existencia de este mercado de tierras en la provincia de los Andes, notable por los precios (dice que en aquella coyuntura las chácaras se vendieron desde 12 a 20 mil pesos), y asegura que no se trataba de las chácaras del Inca anexas al tributo sino de las chácaras que fueron poniendo los encomenderos "que no tenían coca de tasa", quienes luego que "las tuvieron puestas en orden y se aprovecharon de ellas algunos años y tuvieron mucha estimación, los más de ellos las vendieron a personas que no tenían repartimientos..." (1967:173-174). Aquí tampoco sabemos si Matienzo tergiversa o expresa la verdad.

Los pocos casos particulares que se conocen son todavía insuficientes para hacer avances sustantivos sobre este tema de los derechos a las antiguas chácaras de coca del Inca. La visita de 1558 efectuada por Diego Alvarez al repartimiento de Ichoc Guaraz registra que los indígenas tiene 23 chácaras "de coca de la menuda en sus propias tierras y sacan dellos cada cuatro meses veinte y tres cestos pequeños... y que esta coca es para vendello para sus tratos y grangerías y para sus comidas y que no pagan tributo de ello ninguno..." (Espinoza 1978:110), pero no contiene más datos para analizar esta sugerente situación donde el grupo indígena es propietario directo de las chácaras y de las cosechas de coca. Tampoco puedo introducir el conflicto por los cocales de Quibi y las visitas a Songo de 1568 y 1569; no he consultado los expedientes, y los investigadores que han examinado la documentación fueron atraídos por otras perspectivas de análi-

sis.[51] Por el momento sólo puedo percibir algunos detalles más en las visitas hechas a Pocona y a Huánuco en 1556 y 1562.

La visita de Huánuco ilustra la continuidad de algunos elementos del tiempo del inca. La declaración del señor Diego Xagua, por ejemplo, muestra cómo se ha conservado la localización y la forma de producción antiguas: los chupachus cogen cada mita setenta cestos de coca para el encomendero y "los indios que benefician la dicha coca no son naturales de la tierra más de que son mitimaes puestos allí del tiempo del inca, y que al tiempo de coger la dicha coca van indios del dicho repartimiento... y se vuelven luego y que no han puesto este cacique ni los demás de nuevo mitimaes algunos más de lo que se estaban en tiempo del inca y que cuando alguno de los dichos mitimaes se muere que no deja hijos ponen otro en su lugar del mismo pueblo donde era natural el difunto..." (Ortiz 1967:33-34). Dentro de esta continuidad propondré, a título de hipótesis, el desarrollo de un cambio cualitativo. Todo lo que puedo conocer sobre el grupo chupachu me hace suponer que estas chácaras de coca del Inca eran cultivadas por *mitimaes* en el sentido más estricto, esto es, efectivos chupachus segregados por el Inca, que salieron "de la sujeción de los caciques y de su naturaleza...". Bajo el orden europeo, en consecuencia, los jefes chupachus habrían recuperado esos mitimaes, volviéndolos a registrar en sus quipus y en las matrículas tributarias coloniales, obteniendo también un cierto control sobre las chácaras de coca del Inca, aún cuando éstas quedaran anexas a la obligación del tributo al encomendero. La figura del tributo europeo y la anexión de las antiguas tierras estatales a dicho efecto podría ofrecer, en el caso chupachu, una relativa distorsión. Antes de la tasación general, los chupachus daban de tributo 360 cestos de coca, que fueron reducidos a 320 y a 280 por la tasa de 1549 y la retasa de 1552; según la declaración del señor Diego Xagua en la visita de 1562, "de esta coca se cogen tres mitas en cada una setenta cestos que dan a su encomendero cada un año", o sea 210 cestos. Siguiendo la tendencia descendente del tributo, es posible que los jefes chupachus hayan abandonado chácaras de coca y reducido el número de efectivos puestos en los cocales. Pero también cabe suponer que se aprovechan de la reducción del tributo, tomando para sí los cestos de coca sobrantes. Esto último parece más plausible ya que la visita de 1562 muestra que los chupachus ofrecen coca en sus intercambios con los pueblos de *las xalcas* (ver Assadourian 1983, incluido en este volumen: cap.

51. Rostworowski 1977:155-195; Golte 1970:471-478; Murra 1972:445-468.

IV). Téngase en cuenta, además, que en 1562 el visitador Iñigo Ortiz, pasando por el pueblo de Ananpillao, formado por mitimaes de varias etnías "a los cuales puso el inca en este pueblo para guarda de la casa donde dormía el inca", anota que el principal "dijo que no tienen coca y que les dió el inca chacaras de coca para ellos cuando los puso por mitimaes en este pueblo y se las han quitado los chupachus que las tienen al presente" (1972:241).

Como se verá por nuestra interpretación, el caso de Pocona no corresponde al tema que tratamos. Pero frente al ejemplo del grupo chupachu, para el cual es posible conjeturar una posible ganancia de chácaras de coca, resulta conducente mostrar que con el dominio europeo las jefaturas étnicas del altiplano quedaron expuestas a la pérdida de las chácaras de coca que poseían por "merced del inca".[52]

Ya en una fecha tan temprana como 1540 ó 1541, el clérigo Luis de Morales denunciaba el agravio que los europeos inferían a los señores naturales del Collasuyo, encomendando por separado a los "mitimaes" que les cultivaban las chácaras de maíz, ají y coca (CDIEP, I/3:78). Retomemos de nuevo el informe de 1561 de Polo: cuando trata el problema de los "archipiélagos verticales" étnicos y contrasta lo sucedido a los carangas con los lupaqas, él anota que los primeros perdieron definitivamente los "mitimaes" mientras los lupaqas pudieron recuperarlos durante el gobierno del virrey Cañete. Ahora sí cabe puntualizar una omisión cometida por Polo en este párrafo: él está observando sólo el segmento de la costa de dichos archipiélagos, dejando fuera lo acaecido en otros segmentos templados (maíz) y de yunga (coca y ají) extendidos por la sierra. Para el segmento yunga del archipiélago lupaqa, la visita de 1567 muestra que los jefes de Chucuito poseen un sólo enclave con producción de coca, en el valle de Chicanoma, y que incluso pueden perder el control de esa cosecha debido a la ofensiva emprendida por el gobernador Castro para minimizar los ingresos que recibían los señores naturales (Diez 1964: 17, 243-244). Según el señor Martín Cari, en 1567 el conjunto de la jefatura lupaca recibe de Chicanoma apenas 30 ó 40 cestos de coca; este dato debe ser fiel pues la misma visita atestigua cómo los lupaqas están involucrados en una intensa demanda de coca (ver Assadourian 1983; en este volumen: cap. IV). Treinta o cuarenta cestos de coca durante el tiempo del inca ¿no sería un ingre-

52. No discuto aquí si dicho título era la simple confirmación de una posesión "inmemorial", o la dotación nueva por el Inca de tierras yungas situadas fuera de la territorialidad étnica tradicional; ver Assadourian 1983, incluido en este volumen: cap. IV.

so irrisorio para los jefes de un reino con tan elevada jerarquía dentro del Tawantinsuyu? En función de la pregunta cabe recordar que en la visita de 1567 el antiguo señor Pedro Cotinbo declara que antes de la invasión europea ellos tenían "muchos indios mitimaes que eran naturales de esta provincia y estaban en el Cuzco y Ayaviri y Copacabana y en Chuquiabo y en otras muchas partes hasta Quito ...y hasta Chile... y que los dichos mitimaes como se encomendaron los repartimientos donde estaban se quedaron allá y nunca más se contaron con los de esta provincia...".[53] Luego de la entrada de los españoles ¿los señores lupaqas perdieron "mitimaes" en Chuquiabo, en Pocona, que les cultivaban chácaras de coca? ¿trasladaron "mitimaes" al núcleo y dejaron abandonadas chácaras de coca?[54]

Cuando Polo escribe "que el inca tuvo tan buena orden que [a] cada provincia dió medios para que tuviese lo necesario" y que así, a los grupos localizados en las tierras altas y frías, les "repartió tierra en lo caliente, aunque fuese lejos, e hizo poner en ella indios de cada provincia para que se enviasen y beneficiasen las semillas que se dan y cogen y ordenó que la comunidad enviase por ello en sus ganados, sin la cual orden no se pueden cómodamente sustentar", pone como un ejemplo de tales dotaciones "...los de Pocona en la coca..." (1940:177; 1872:66). Confiando en la versión de Polo, esto es, que *el valle de Pocona fue una zona integrada a los "archipiélagos verticales" de múltiples etnías*,[55] examinaremos la visita hecha a Pocona en 1556 (Ramírez Valverde 1970:269-308).

El repartimiento está compuesto por un pequeño grupo de cotas —los desplazados de Cochabamba— y un conglomerado multiétnico de efectivos antiguamente censados en los quipus de sus grupos de origen. Estos han ido mermando de número, sea porque los hacendados de Mizque y Clisa los convierten en yanaconas o por retornos a sus pueblos, como ocurrió "pasando una vez por aqui Francisco Carbajal maese de campo que

53. La declaración de Cotinbo se debe cotejar con la versión que dan los jefes urinsayas (Diez 1964:81 y 170).

54. Consta por un documento que "cuando don Francisco Pizarro llegó al Cuzco vino un cacique principal de la provincia de Chucuito que se llamaba Care indio muy viejo y gobernador de esta provincia, y llegó al pueblo de Millerea y les dijo a los indios mitimaes que allí estaban: hermanos ya no es tiempo del ynga agora y os podeis volver a vuestra tierra cada uno..." (Murra 1978:418-419).

55. No excluyo que el Inca tuvo también allí chácaras de coca. Otros investigadores han considerado a los mitimaes localizados en Pocona en el sentido estricto que Polo otorga al término: efectivos que "salian de la sujeción de los caciques y de su naturaleza...". No me molestaría ser el equivocado, pero si así fuera mis observaciones sobre el caso de Pocona pierden sentido.

fue de Gonzalo Pizarro con un vecino que se decia Villacastin que traia muchos caciques de diversas partes, cada cacique llevaba consigo los indios que reconocia suyos y ansí dejaron todo el dicho repartimiento muy despoblado..." (Ramírez Valverde 1970:150).[56] La única información que registra la visita para conocer la procedencia de los "mitimaes" que se quedaron es la especificación de los siguientes jefes: 1) Hernando Turumaya, quien actúa como cacique principal para la entrega del tributo; 2) Pedro Inca; 3) Miguel Gualla, conde; 4) Pedro Cayo, sora; 5) poblezuelo de indios cana; 6) Francisco Vilcachagua, del ayllo Chinchasuyo; 7) Francisco Collasuyo; 8) Tomás Caba, cacique principal "de la parcialidad y ayllo de los collas", con los pueblos Chinguata, Titutipa, Llallava y el pueblo "llamado Chuquito que estaba repartido en tres poblaciones".[57]

Los visitadores destacan que las unidades domésticas del repartimiento tienen acceso a chácaras de maíz, ají y algodón; asimismo, anotan que los jefes, interrogados sobre si tienen "algunas chacaras o tierras señaladas para el inca, dijeron que la dicha chacara de conde tenian señalada para el inca y que agora la siembran para su encomendero, y que muchos indios particulares tienen chacaras alli" (pág. 296). Comparando Pocona con Cochabamba, vemos que en ambos el sistema de la encomienda ha desagregado efectivos pertenecientes a múltiples etnías y que los señores naturales han perdido tierras al quedar éstas formalmente anexas a la obligación del tributo. Pero en Pocona, en tanto sería una zona primordialmente caracterizada por el acceso de los señoríos del altiplano, la pérdida de chácaras de coca sufrida por las jefaturas étnicas aparece como un fenómeno más singular. En Pocona la encomienda no sólo abroga los fueros o derechos indígenas ("las mercedes del Inca" otorgadas a las jefaturas étnicas), también eleva y traspasa prerrogativas a jefes advenedizos. Por ejemplo, aparte de la producción de coca para el tributo, los llamados caciques del repartimiento de Pocona declaran como suyas varias chácaras donde cosechan un mínimo de 840 cestos anuales de coca; además, uno de los visitadores de 1556 apunta que "los caciques trabajan a sus indios demasiadamente en chacaras de maíz, a causa de que vale mucho, donde se co-

56. En un informe de **circa** 1548, Gabriel de Rojas señala que cuando Francisco Carbajal y Lope de Mendoza "entraron agora dos años en el valle de Pocona que es adonde están poblados estos indios, entrose un cacique principal la tierra adentro con mucha gente por cuya causa la coca quebró en tal manera" que la producción descendió de 12 mil a 6 mil costales (Loredo 1958:155).

57. En la declaración de los jefes urinsayas de Chucuito que he mencionado antes, se afirma que al Inca "le daban indios para poner por mitimaes" en Pocona.

ge la coca, y han tomado ellos por grangería vendello a españoles..." (págs. 295-296, 307).

* * *

En la década de 1550, presionada por las necesidades monetarias de la real hacienda, la Corona urgía la labranza de las minas de oro y plata y el hallazgo de más aprovechamientos y arbitrios en las Indias. Ante estas solicitudes el Consejo de Indias, presentando como prueba de su fiel trabajo "las grandes sumas que se han visto y veen" venir cada día de las Indias, recomendaba una política que conciliara las urgencias de la real hacienda con el tiempo: "si otros arbitrios y granjerías más de las que hay no se han procurado y encaminado que haya a sido por parecer que no convenían al servicio de Dios y de vuestra majestad y bien de aquella tierra, por que siempre se ha ido y va con tiento proveyendo lo que conviene como en tierra nueva y tan lejos donde está la real persona de vuestra majestad, que es menester regalarla para que eche raíces para adelante de donde se puedan sacar grandes provechos que agora es muy temprano querer dar orden en ella de nuevos arbitrios..." (AGI, Indiferente General 737). A pesar de las advertencias de los consejeros, la necesidad de plata condujo al príncipe Felipe a amañar, fuera de España, un dictamen de juristas y religiosos para creer que "podría sin [gravar la] consciencia" vender "a precio moderado" sus vasallos indios a los encomenderos del Perú.[58] A una escala considerablemente menor, la Corona también imaginó obtener moneda como "heredera" de las tierras del Inca.

En julio de 1553 la audiencia de Lima informaba al Consejo de Indias haber ya recibido "algunas de las informaciones que se han mandado hacer a los corregidores de estos reinos sobre las tierras del sol e inca conforme a la cédula real que para ello se envió..." (AL, I:84). Al año siguiente, el fiscal de la misma audiencia hacía saber a España que semejantes averiguaciones fueron una de las causas que provocaron el levantamiento de Hernández Girón: "...los vecinos mostraron todos en general, y particularmente los del Cuzco, gran sentimiento diciendo que era para después de averiguado tomarlos su majestad para si, y que quitadas éstas no podrían vivir porque en ellas están casi todas sus chacaras de coca y las de-

58. "Parecer del muy reverendo padre Alonso de Castro, de la orden de San Francisco, cerca de dar los yndios perpetuos del Perú a los encomenderos", en **Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria**, vol. IV, 1931-1932.

más donde siembran y donde tienen plantadas sus huertas y heredades..." (CDIAO, III:263-264).

Según los datos disponibles, durante la década de 1560 la real hacienda tampoco recibió ingresos por el proceso dado de enajenación de las tierras del Inca. El intento más evidente por recibir dinero de "las tierras y ganados que fueron de los incas y del sol... por parecer pertenecer a vuestra majestad" fue frustado por la renuencia del virrey Nieva a afrontar un negocio tan complicado (GP, I:448-449). Hacia 1565, lo hemos visto, el clérigo Pedro de Quiroga hace decir al indio Tito que los españoles del Perú, "en viendo la posesión o heredad del Inca luego la impetrais, como si la tuviera quien la tuvo con justo derecho, y aun a vuestro Príncipe querriades hacer participe en este caso, haciendole relacion que le pertenece todo lo que los Incas tuvieron y poseyeron, para poder vosotros meter más la mano; pero él es tan justo que no lo quiere, y si le hicierades errar sera a vuestra costa, que hombre es y no lo puede adivinar...". El clérigo del Cuzco manifiesta bien cómo estos europeos aprovechaban el supuesto derecho de su soberano a heredar las tierras del Inca, pero la absolución que otorga al Príncipe subestima los deseos e intenciones de la persona real, quien ya no sólo presume de ser el heredero del soberano indígena sino que también podrá aceptar la idea de declararse dueño de todas las tierras que bajo el Inca cultivaban para sí los pueblos indígenas. Las cédulas donde el Príncipe dice "por haber Yo sucedido enteramente en el señorío que tuvieron en las Indias los señores que fueron de ellas, es de mi patrimonio y corona real el señorío de los baldios, suelo y tierra de ellas que no estuviere concedido por los señores reyes mis predecesores o por mi..." son de 1591, pero tuvieron una gestación de varias décadas. Y así la hacienda real, antes de concluir el siglo XVI, se engrosará con mucha moneda por las tierras que fueron de los indios.

En la transformación colonial del Perú, el proceso de formación y ampliación de la territorialidad privada española será facilitada por ciertas normas anteriores a la invasión europea. Una principal, que llegó a admirar al propio fray Bartolomé de las Casas, era la ley y orden acerca de la obediencia al poder. Confiando en la duración de esa ley, Polo sugirió al virrey Toledo "guardar la orden que el inca puso" de un modo tal que su majestad se acercase e identificase con el Inca: para quitar los pleitos entre los naturales, su majestad debía "amojonar la tierra...y hacerlo de suerte que en caso que algo se errase, que no podrá ser menos, aquello quede por ley inviolable...mandando que aquel se guarde sin que se pueda alterar por lo contrario..." (1872:57). Más adelante, esas mismas matrices de suje-

ción al poder permitirán a Solórzano sostener que en las reducciones "no parece se les puede ni debe hacer grave ni nuevo a los indios... pues sabemos que sus antiguos Incas lo hacian muy de ordinario, mudando no sólo familias y pueblos, sino naciones enteras de sus naturales provincias a otras muy remotas, con causa o sin ella, como les parecia...".

Los europeos no estaban del todo confundidos. En la memoria indígena el Inca, esto es la forma del estado, había impuesto sus reglas constitutivas en los accesos y derechos a la tierra. Y el estado colonial, de un modo históricamente subjetivo, podía ser legitimado y reverenciado a la manera de Guamán Poma: "¿Quién es el Ynga?: el rey católico". Pero una idea de subordinación a ese poder heredado, aunque obstaculiza no ahoga enteramente la aparición y manifestación de las contradicciones. Un europeo inclinado a favor de los indios, fray Diego de Angulo, percibía en 1584 las tensiones desatadas y las expresaba a la manera del *extraño*: a los naturales

> "haceseles otro agravio muy notorio en quitarles las dichas tierras y darlas a los españoles y es que se las hacen labrar a los propios indios a quien se las quitaron, de manera que dicen se las quitan por que no las pueden labrar y después se las hacen labrar a los mismos. Pues que puede sentir un pobre indio que le quitaron su tierra y le quitan la libertad para hacerla labrar a el para si y se la hacen labrar para quien se la quitó..." (AGI, Lima 316).

Nos falta aún reconstruir con la necesaria plenitud de detalles la negación indígena a que el rey católico, heredero del Inca, fuera dueño de las tierras para darlas en propiedad a los *extraños*. Aunque, por cierto, las primeras y firmes líneas de este análisis ya están trazadas por Guamán Poma:

> "Que avés de conzederar que todo el mundo es de Dios y ancí Castilla es de los españoles y las Yndias es de los yndios y Guenea es de los negros. Que cada déstos son lexítimos propetarios, no tan solamente por la ley, como lo escrivió San Pablo que de dies años estava de posición y se llamaba romano. Que vien puede ser esta ley porque un español a otro español, aunque sea judío o moro, son españoles, que no se entremete a otra nación cino que son españoles de Castilla. La ley de Castilla, que no es de otra generación que a razón de los yndios que se quenta y le dize por la ley y la de llamar estrangeros y en la lengua de los yndios, *mitmac*, Castilla*manta samoc*, que vinieron de Castilla.

Y los yndios son propietarios naturales deste reyno, y los españoles naturales de España. Acá en este reyno son estrangeros, *mitimays*. Cada uno en su reino son propetarios lexítimos, poseedores, no por el rey cino por Dios y por justicia de Dios: hizo el mundo y la tierra y plantó en ellas cada cimiente, el español en Castilla, el yndio en las Yndias, el negro en Guynea.

Y ancí..."los indios son los 'propetarios lexítimos' de estas tierras y el español, aunque "se conponga con el rey, no es propetario..." (1980: 858).

En 1583 el visitador de un pueblo recibió esta petición:

"Don Felipe Caquia y don Pedro Hilapai, caciques principales del repartimiento de Guancane decimos por nosotros y por los indios a nos sujetos que Guainacapac Inca puso en nuestras tierras por mitimaes mil indios cumbicamayos en el asiento de Millerea y cien mitimaes olleros en el asiento de Hupiquele cerca del dicho asiento de Millerea. Y aunque fue en gran perjuicio nuestro, nuestros antepasados no osaran resistir la voluntad del dicho Inca por el mucho temor que como a tirano le tenían. Y después que ganaron los españoles este reino, vista la mucha necesidad que teníamos de las dichas tierras, nuestros abuelos tuvieron una batalla con los indios de Arapo y Taraco y con los demás pueblos de donde eran los dichos mitimaes cumbicamayos y olleros y los echaron de allí..." (ANB, TI, 1611, No. 2, ff. 23 vto).[59]

En 1592, aunque pudiera sobrarles tierra, los urinsaya de Chayanta se oponen a otros *mitimaes*:

"Decimos que no sabemos cómo poder significar a vuestra alteza las molestias que nos pretenden hacer los españoles recién venidos que nos quieren quitar nuestras posesiones y tierras que de *ab inicio* acá hemos nosotros y nuestros abuelos y rebisabuelos y demás antecesores tenido y poseído las tierras que tenemos y hemos tenido del dicho tiempo a esta parte [en] el valle de Sucusuma...Y son las tierras de que más necesidad tenemos para bien y conservación de los pobres indios,

59. Este documento ha sido ya analizado por J. V. Murra (1978).

que so color de que son tierras yermas y baldías nos las quieren tomar y quitar y apoderarse en ellas contra toda razón y justicia... sabiendo que las hemos menester tanto y son donde cogemos para nuestro mantenimiento y de nuestras mujeres e hijos y pagamos la tasa a vuestra alteza. Estamos tan espantados que no sabemos lo que hacer ni decir sino que Dios nuestro Señor no ha de permitir que nos quiten nuestras posesiones...Y certificamos a vuestra alteza que aunque nos cueste las vidas que hemos de defender de las dichas nuestras tierras aunque vendamos nuestros hijos y mugeres, y vamos ante la persona real pues somos súbditos humildes y tributarios de vuestra alteza, y pues los conquistadores no nos hicieron semejantes fuerzas con ser los que ganaron la tierra no será justo que recibamos este agravio..." (ANB, EC 1592, No. 11).

Si fuera cierto lo nunca comprobado, que los indígenas vieron *wiracochas* en los primeros europeos, resultaría más impresionante todavía este fruto de la transición colonial: ante los indios propietarios naturales del reino, los españoles "son estrangeros, *mitimays*". No podemos olvidar que los mitimaes gozaban de un *status* en el tiempo del inca. Lo dice Cieza y también el jefe chupachu don Juan Xulca, al admitir que su curaca nunca "tuvo señorío ni mando sobre ellos, antes los mitimaes tenían mando sobre éstos porque estaban puestos como mayordomos del inca..." (Ortiz 1967: 51). Pero los europeos revolvieron el tiempo y los mitimaes pasaron a ser yanaconas de los españoles o atun runas sujetos a los señores étnicos. Y si bien, como consecuencia de ese mismo tiempo, los jefes indígenas se vieron obligados a pedir la devolución de "todo el mando y señorío que teníamos sobre nuestros súbditos y vasallos", lo hicieron apelando a la lógica de una historia, siendo ellos "señores naturales ansí como los duques y condes y marqueses que son en España...". Como pensaba Guamán Poma, siendo los españoles en este reino *estranjeros, mitimays*, "ací a de tener obedencia al señor principales y justicias, propetarios lexítimos de las tierras". Sirviendo y honrando los españoles a los señores naturales de este reino "...ancí se sirve a Dios y a su Magestad según la ley y derecho de cristiano de cada natural en su reyno en todo el mundo y cristiandad...".

IV

DOMINIO COLONIAL Y SEÑORES ÉTNICOS EN EL ESPACIO ANDINO*

HASTA HACE ALGUNOS años los estudios sobre las estructuras andinas inmediatamente anteriores a la invasión europea se concentraban en dos niveles: el del estado imperial inca y la micro-realidad de los *ayllus* étnicos. Al igual que a los primeros españoles, las grandes obras viales, el sistema de control político, las formas de apropiación y distribución del excedente en el Tawantinsuyu, siguen admirando a los investigadores, que discuten todavía la caracterización de dicho estado: despótico, esclavista, bienhechor, socialista, redistributivo... Respecto a la otra categoría de análisis, J.V. Murra ha indicado la fecha y la importancia de su aparición: "Heinrich Cunow, alrededor de 1890, fue el primero en colocar la información que teníamos acerca de los *inka* dentro de un marco etnográfico al dirigir su atención hacia el *ayllu*, unidad de parentesco que investigadores previos habían desatendido. Su énfasis es aún fundamental para todo investigación del incario" (1975:25).

Hoy es cada vez más frecuente entre los etnohistoriadores el uso de las categorías reinos y señores étnicos. No es una moda pasajera sino la recuperación de una realidad esencial: el Tawantinsuyu consiguió subordinar las organizaciones étnicas pero no logró, o quizás nunca lo intentó en

*Este breve ensayo fue escrito a solicitud de Andrés Lira para una revista de difusión de El Colegio de México: **Diálogos**, núm. 108, noviembre-diciembre de 1982. Heraclio Bonilla lo reprodujo en **HISLA. Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social**, núm. 1, Lima, primer semestre de 1983.

Agradezco a J. V. Murra, Tristan Platt e Ignacio Mendoza las observaciones que hicieron a una versión preliminar de este trabajo.

plenitud, degradar el poder de sus sistemas de jefatura ni erosionar el sentido de identidad, de pertenencia a una colectividad étnica.

Para los historiadores interesados en la formación colonial que se estructura a partir de la invasión europea, las categorías reinos y señores étnicos resultan fundamentales para volver a reconocer el largo enfrentamiento que tuvieron los españoles con un tipo de sociedad radicalmente diferente a todo lo conocido hasta ese momento por ellos. En efecto, destruida la dimensión institucional del Tawantinsuyu, la imposición del dominio colonial, la construcción de una nueva economía, no se enfrenta a una *nación índica* indiferenciable sino a la cohesión y al sistema de poder de los diferentes grupos étnicos. Es el mismo proceso concreto, pues, el que erige a los reinos étnicos en objetos preferentes del análisis histórico. Por lo demás, son unidades cuya dimensión y tejido de relaciones permiten examinar, integralmente, tanto las conexiones hacia el exterior como el funcionamiento de los ayllus y el ejercicio del poder en el interior de las organizaciones indígenas. Para el análisis de muy larga duración, J.V. Murra ha propuesto recientemente una certera línea de trabajo que nos permitirá ir hacia delante: investigar cómo las organizaciones andinas fueron perdiendo "sus derechos como señoríos y cómo llegaron a ser indios o comunidades...".

Por nuestra parte queremos mostrar en este breve ensayo, a través de tres situaciones generales del siglo XVI, la importancia de las categorías reinos y señores étnicos para un nuevo análisis de la formación del sistema colonial.

1. El Tawantinsuyu, los invasores y los reinos étnicos

Manejando exclusivamente las fuentes que dejaron precisamente los invasores, los historiadores fueron repitiendo la versión de la conquista fácil: una pequeña hueste de arrojados españoles, mediante un golpe de suerte y la victoria en algunos combates, derrumbó rápidamente un gran estado donde la guerra era uno de los modos de vida. Esta versión es de una vacuidad absoluta. La máquina de guerra del estado inca, con sus decenas de miles de guerreros, hubiera debido aniquilar a los españoles y a sus caballos.

El derrumbe del Tawantinsuyu, de su dimensión institucional al principio, se debió a una conjunción de factores. Es cierto que la muerte vino en parte de afuera, pero también existieron causas esenciales que provinieron de la misma sociedad indígena. Una de las decisivas fue que el gran estado se encuentra fracturado por la sucesión al gobierno imperial. Mien-

tras el puñado de españoles penetraba al Tawantinsuyu, uno de los contendientes, Atahualpa, le prestaba el más estratégico de los servicios al derrotar y matar a Huáscar, quien había recibido el emblema imperial en el Cuzco. Capturado Atahualpa por los españoles en la acción de Cajamarca, su ejército en verdad no se enfrenta con los invasores sino que toman represalias y combaten contra los guerreros de otros grupos étnicos. Todo esto lo señaló discretamente Cieza de León, al escribir que los 160 españoles conducidos por Pizarro no habrían bastado "a defenderse de la multitud de los indios, sino permitiera Dios que hubiera guerra crudelísima entre los dos hermanos Guáscar y Atabalipa, y ganaron la guerra".[1]

Desaparecidos los dos contendientes a la sucesión, la hueste española sobrevive y conquista el imperio por las llamadas "alianzas" con los reinos étnicos. Por ejemplo, cuando a partir de 1536 Manco Inca Yupanqui pretendió echar a los españoles, cercándolos en el Cuzco y en la recién fundada Lima, sus propósitos fueron frustrados por dos divisiones dentro de la sociedad indígena. Una de ellas estuvo dada entre los linajes reales; casi cuarenta años después de los acontecimientos, Mancio Sierra —"primer descubridor e conquistador destos reinos del Pirú"— todavía reconocía que hubo "como hasta doscientos incas de ellos, los cuales sirvieron a los dichos españoles en todo lo que les mandó y se ofreció hasta que sucedió el levantamiento general. Y que si no favorecieran los dichos incas a los dichos españoles fuera cosa imposible ganar este reino...".[2] Sería importante que alguna vez pudiéramos contar con una investigación que revelara la poderosa influencia que ejercieron en estos hechos personajes como Paullu Inca, para mencionar el caso más sobresaliente.[3] La otra división fue esa alianza entre los españoles y los señores étnicos; al no lograr reunificar

1. Para Pedro Pizarro, si "Guaina Capa fuera vivo cuando los españoles entramos en esta tierra era imposible ganarse, porque era muy querido de todos sus vasallos..." (1978:49-50).

2. Las declaraciones de Mancio Sierra en Espinoza 1977:95-101.

3. En 1541 Luis de Morales informaba al rey que Paullu Inca "a sido muy verdadero amigo de los cristianos y de vuestra majestad, como ha parecido por las obras y en muchas batallas y guerras y guazavaras que ha tenido con hermano Manco Inca... y es la verdad que ha sido tan gran pilar en estas partes, y si hubiera caído y hubiera querido ser ruin, fuera parte para que a repelones fueran muertos todos los españoles que residen en el Perú..." (CDIEP, I/3:77). En su testamento, Mancio Sierra declara que recibió en encomienda "la provincia de Catanga y Callanga, que era la mejor de este reino. Y el dicho marqués [Pizarro] tuvo necesidad que yo se la volviese a dar, para contentar con ella a don Paulo Inca, como a sucesor de los Incas y señores de este reino por haber sido aquella provincia de su padre en el tiempo en que reinaba en este reino, porque el dicho Paulo Inga nos ayudase contra sus propios hermanos y parientes por asegurarse este reino y que estuviese pacífico debajo de la real corona..." (**Historia Chilena**, tomo VIII, 1877, pág. 572).

el ejército imperial, Manco Inca fue derrotado por unos cuantos españoles y por los destacamentos de guerreros de numerosos grupos étnicos.

La revelación de estos procesos mediante el uso de nuevas fuentes, ha sido uno de los logros más brillantes de la investigación andina en los últimos dos decenios. Pero, lamentablemente, existe todavía un problema clave en el cual predominan ciertas confusiones y un tratamiento muy ideologizado del tema. Este problema se refiere al sentido y a la naturaleza de las alianzas entre los españoles y los grupos étnicos. Veamos de qué modo W. Espinoza presenta esta cuestión. En el Tawantinsuyu, dice, "no existía una monarquía con conciencia cívica, de patria ni de Imperio", sino una integración de innumerables reinos "que ardían de rencor", que mantenían "un odio intenso a los dominadores incaicos". Con la entrada de los españoles, este odio "hizo su aparición en forma tan inmensa, tan violenta, que los antiguos Reinos competían entre sí para prestar su mejor apoyo a Pizarro, porque creían que les había llegado la hora decisiva de clamar libertad, de acabar con la dominación y la persecución a que habían estado sometidos..." (Espinoza 1973a:17, 46, 48.)

Nos parece que W. Espinoza exagera en dos puntos: 1) que los reinos étnicos acordaron la alianza con los españoles para "recobrar su independencia y continuar con su personalidad propia", y 2) que este movimiento se extendió a todos los reinos étnicos, "sabemos fehacientemente que el único señorío que luchó contra los españoles fue el del Cuzco, compuesto por orejones incas..." (págs. 48-50).

En primer lugar, no todos los reinos étnicos contribuyeron al derrumbe del Tawantinsuyu. En 1536 Manco Inca Yupanqui, quien había recibido el emblema imperial, puede cercar la ciudad del Cuzco con decenas de miles de guerreros de numerosos reinos étnicos localizados en las cuatro estructuras parciales en que estaba ordenado el sistema espacial del imperio inca. En el mismo año, para el cerco de Lima, Manco Inca Yupanqui moviliza según algunas fuentes 20 mil guerreros tarmas, huánucos, atavillos, huaylas, angaraes, yauyos... Por lo demás, en un importantísimo documento que el mismo W. Espinoza publicó en 1969 con el título de *El memorial de Charcas*, tenemos el testimonio indígena de la adhesión de siete naciones al Tawantinsuyu: "Cuando envió el marqués don Francisco Pizarro a su hermano el comandante Hernando Pizarro y a Gonzalo Pizarro y a los demás capitanes y soldados hacia esta provincia de los Charcas, todos los naturales de esta provincia de los Charcas, ansí la nación de los Charcas y Caracaras, Chichas, Chuis, Quillacas, Carangas y los Soras, éstas dichas siete naciones por mandato de Inca Manco Capa les dieron guerra y

batalla en el valle de Cochabamba a los dichos capitanes y soldados de vuestra majestad...". Esta dualidad de comportamiento, de rechazo y de adhesión al Tawantinsuyu, merece ser destacada por los interrogantes que suscita respecto a la probable existencia de formas diferenciadas de inserción de los reinos étnicos en el orden imperial incaico. También creemos que esta dualidad resulta fundamental para comprender otros fenómenos que caracterizan la fase de transición al sistema colonial. No nos cabe duda, en este sentido, que la severa crisis demográfica ocurrida en el espacio andino estuvo en gran medida determinada por las divisiones y enfrentamientos militares entre los reinos étnicos, tanto en la disputa entre Atahualpa y Huáscar por la sucesión, como en ese proceso definido por la lealtad al Tawantinsuyu y las alianzas con los invasores europeos.

En segundo lugar tampoco parece cierta, o evidente al menos, la opinión de W. Espinoza de que al acordar la alianza con los españoles "cada reino quería recobrar su independencia...". Por ejemplo, en los principales documentos utilizados por W. Espinoza para analizar las alianzas, es decir las *Informaciones* de 1560 y 1561 de los curacas huancas Felipe Guacrapáucar y Francisco Cusichaca, encontramos una interpretación justamente opuesta. En su memorial, Guacrapáucar afirma que conocida la captura de Atahualpa por Pizarro, "luego fue a Caxamalca a dar la obediencia a su majestad a donde estaba el dicho gobernador en su real nombre, donde le dió mil y doscientos pesos en oro y plata y cuarenta carneros y maíz y ropa y otras cosas...", mientras Cusichaca sostiene que "los dichos caciques principales del dicho valle de Atunxauxa en señal de obediencia que en nombre de su majestad le daban enviaron trescientos indios cargados con maíz y papas y ropa y ovejas y carneros y oro y plata y otras cosas...". La versión de los curacas aparece confirmada por los testigos Inés Yupanqui y Nicolás de Ribera el Viejo, que estuvieron presentes en los sucesos de Cajamarca.[4]

Sin saber bien todavía qué sentido tuvo el apoyo de ciertos reinos étnicos a los españoles, de todas maneras nos parece pertinente plantear que la expansión del Tawantinsuyu pudo tener una doble característica. Si bien su corta duración le impidió generar en la población *atun runa* un principio de identidad que superara el sentido de pertenencia a una colectividad

4. Edmundo Guillén recuerda un caso que ilustra los enfrentamientos a que daría lugar un verdadero propósito de independencia: "los lupaca y pacasas, aprovechando las divisiones internas entre los incas y los españoles, decidieron restaurar su antigua independencia y se aprestaron a luchar contra los unos y los otros...", para terminar derrotados por las fuerzas de Hernando Pizarro y Pauliu Inca. Pero esto ocurrió en 1538, después del levantamiento general de Manco Inca Yupanqui.

étnica, en cambio ese mismo tiempo quizás pudo ser suficiente para imponer entre los señores étnicos, mediante una esmerada política de asimilación, la idea de sujeción a un poder central exterior. Es probable que el curaca de los chupachus, don Gómez, refleje este último proceso cuando siendo "vivo decía que no quería recibir de los indios ninguna cosa diciendo que no lo recibiría hasta que el rey se lo tasase y mandase como hacía el inca a sus padres" (Ortiz 1967:56). Nosotros sugerimos, además, que el sometimiento de los señores étnicos a la idea, a la instancia concreta de un poder exterior, facilitó el rápido establecimiento del dominio español: en 1534 Francisco Pizarro extiende sobre los reinos étnicos el nuevo mando, otorgándolos a sus compañeros de la hueste bajo el nombre de repartimientos.[5]

2. Los encomenderos, el Estado español y los señores étnicos

Los historiadores han preferido, hasta ahora, analizar la fase de transición al sistema colonial observando el enfrentamiento entre el estado español y los encomenderos. Han destacado, así, el propósito del estado de adueñarse del poder mediante las Leyes Nuevas, que eliminaban en un plazo corto todos los atributos que se habían arrogado los invasores convertidos en encomenderos, y también han revelado el proyecto señorial que enarbolaba este grupo privado para organizar los territorios que habían tomado. Han insistido, además, en la lucha del estado por disminuir el "coeficiente de explotación" impuesto por los conquistadores a la sociedad indígena, procurando incluso que su nivel fuera inferior al que regía en el Tawantinsuyu (desde 1536, las cédulas reales comienzan a insistir en la tasación de los tributos y en que las cantidades a fijar sean menores a las que los indígenas "solían pagar en tiempo de Atabaliba y de otros sus señores, porque conozcan la voluntad que tenemos de les hacer merced..."). En estos estudios los encomenderos representan la imagen contraria, son los partidarios de la explotación desenfrenada, tal como decía ya en 1539 el obispo Valverde: "...yo se que es tanta la codicia de los españoles de estas tierras que han de querer persuadir a vuestra majestad que haga esclavos

5. Pero ya en marzo de 1533, en una carta de la reina a Pizarro, se plantean las características que deben tener el reparto de indios (Porras Barrenechea 1944, I:126-129). En 1535 ocurre un debate muy sugerente entre el obispo Berlanga y Pizarro por los repartimientos de indios ya efectuados; ha sido publicado en **Colección de documentos inéditos relativos al adelantado... Sebastián de Benalcázar, 1535-1565**, Quito, 1936.

en estas tierras, y que se carguen los indios, y que los saquen de la tierra y que se echen a minas, y que no se les de libertad ninguna...".

El análisis de esta polaridad encomenderos-estado debería ser perfeccionada, realizando nuevas investigaciones sobre las posiciones y la participación de los señores étnicos en los acontecimientos de la fase de transición. Bajo esta perspectiva habría que indagar, asimismo, si la invasión europea provocó cambios en el sistema y en los aparatos de jefaturas étnicas. Algunos documentos y crónicas tempranas traen noticias de que los españoles reemplazaron curacas y promovieron el ascenso ilegítimo de indígenas favorables a sus intereses; Cieza menciona incluso que algunos *t'oqrikoq* aprovecharon el caos para usurpar el gobierno étnico. También el reparto de las encomiendas, al desagregar algunas colonias de mitimaes o dividir a los señoríos entre dos encomenderos, provocó efectos de dislocación. Cabe recordar, al respecto, que en 1540 Francisco Pizarro ordenaba al visitador de Cajamarca que averiguara y asentara por escrito "las parcialidades que hay en la tierra de cada cacique... porque si se hubiere de partir el cacique en dos personas sepamos cómo se ha de dividir...", mientras en 1550 fray Domingo de Santo Tomás reclamaba por "la injusticia grande que se hace contra todo derecho y leyes humanas y divinas en quitar al señor principal sus vasallos y pueblos, porque divididos quedan tanto señores como son los españoles en quien se dividen, porque cada uno de aquellos principales, que eran sujetos al señor principal, queda como señor principal que ni él ni sus indios conocen ni obedecen al señor que obedecían antes, sino es cabeza por sí cada uno de aquellos que era antes sujetos..."[6]. Sin embargo, pese a estos cambios, parece que la tendencia dominante estuvo dada por la continuidad del sistema étnico de poder, tanto en sus aparatos tradicionales como en las formas de sucesión.[7]

La investigación futura sobre el papel de los señores étnicos deberá atender, claro está, aquellos períodos donde el antagonismo entre el estado español y los encomenderos asciende a la contradicción extrema de la guerra, o sea las rebeliones de Gonzalo Pizarro y de Francisco Hernández

6. Ver las instrucciones de Pizarro en GP, I:21; la carta de fray Santo Tomás en CDIEP, I/4:196. Si bien los documentos citados refieren correctamente que estos casos de fragmentación resultan de una "presión exterior", deberíamos investigar dichas situaciones pensando en un problema importante, la existencia o no de rasgos o elementos segmentarios en las estructuras políticas étnicas.

7. Ver por ejemplo las visitas de Huánuco (1562) y Chucuito (1567), donde los visitadores averiguan si "el cacique que ahora tienen si es señor natural de él o cómo heredó y sucedió en el cacicazgo".

Girón. No será un trabajo fácil revelar la participación indígena, sobre todo en la gran rebelión de Gonzalo Pizarro, ya que las crónicas la presentan como un conflicto circunscrito a los españoles. De todas maneras, estas fuentes contienen referencias esporádicas que permiten esbozar una primera imagen de la intervención militar indígena y de la toma de partido por los señores étnicos. Pero existen otras fuentes para estudiar la participación indígena, provenientes de los propios jefes étnicos. A manera de ejemplo, sabemos que muchos de ellos presentaron a las autoridades españolas unos registros contables, extremadamente minuciosos y exactos, sobre la participación de sus reinos en estos conflictos. De esta gran cantidad de memorias sólo se han utilizado, hasta el momento, las correspondientes a dos señores de la nación jauja, las cuales ofrecen una información inapreciable sobre el número de hombres y la magnitud de los recursos que debió movilizar dicho reino durante las rebeliones de los encomenderos. Informan, además, sobre la posición política de los huancas en los conflictos.[8]

La derrota militar de Gonzalo Pizarro significó un fuerte retroceso del proyecto señorial, pero no implicó el abatimiento de los encomenderos como el estrato español más poderoso del territorio conquistado. Ello se debió a una razón muy sencilla: para triunfar, La Gasca debió negociar las Leyes Nuevas y formar su ejército con encomenderos leales —incluyendo los "arrepentidos" a última hora—, y soldados que a través de la suerte de las armas confiaban convertirse en encomenderos, reemplazando a los derrotados. De todos modos, el triunfo militar abrió al estado espacio suficiente para aplicar una de las medidas que reclamaban las primeras cédulas, esto es la tasación de los tributos. Respecto a este avance del estado, el licenciado Santillán dejó una historia "íntima" de los criterios que guiaron la tasación. El factor condicionante fue el poder de los encomenderos, el temor a nuevas rebeliones; este factor fue considerado por los comisarios de la junta nombrada por La Gasca, "y que si quisieran poner de la primera vez y con aquella coyuntura las tasas en el fiel de lo que era justo y razonable, fuera tan grande la desproporción de ello a los que les llevaban a los indios que pareciera a los encomenderos cosa insufrible; y con el descontento de ello, junto con la libertad en que estaban habituados, se presumía

8. Estas memorias han sido publicadas por W. Espinoza (1972). F. Pease y J. V. Murra han prometido publicar un **khipu** de los lupaqa "transcrito a escritura española, en el cual... dejan constancia de las cantidades y bienes entregados a los españoles hasta la guerra de Gonzalo Pizarro con la Corona".

mayor daño... y por evitar esto pareció no apretarlo de una vez y bajar en las dichas tasas una buena parte de los que llevaban, aunque no fuese todo lo que era justo bajar...". Por la misma razón, prosigue Santillán, "también les dejaban los servicios personales moderándolos algo, siendo cosa tan reprobada por todo derecho y justicia" (1968:123). Los altos niveles fijados a la renta campesina motivaron en 1551 una provisión real, donde se mandaba a la audiencia de Lima revisar y enmendar las tasas "en lo que estuviesen excesivas, quedando a los naturales, después de pagado el tributo, con qué poder sustentarse y alimentar y dotar a sus hijos, y suplir otras necesidades, porque en las primeras tasas no se tuvo la dicha atención, antes... se les mandó dar más de lo que podían...". Esta provisión permitió una gran ofensiva de los señores étnicos, dirigida a disminuir el volumen de plata y productos agrarios que entregaban a los encomenderos. Los datos que tenemos sobre esta cuestión de las retasas sugieren que en la década de 1550 se conformó una suerte de "alianza" entre los señores étnicos y el estado, ya que las reclamaciones indígenas pidiendo disminuir el tributo hallaron acogida en los aparatos estatales coloniales. Asimismo, numerosos religiosos, vinculados directamente con Las Casas o influidos por su pensamiento, se comprometieron activamente con la ofensiva de los jefes étnicos. Esta amplia "alianza" tuvo efectos de gran importancia, si es cierta la afirmación hecha poco después por el virrey conde de Nieva, quien sostenía que las retasas redundaron en "gran daño de la tierra porque bajaron las rentas y tributos la mitad y más de lo que solían valer y rentar...". No olvidemos que el descontento de los encomenderos, tal como preveían los comisarios de la junta nombrada por La Gasca, llevó de nuevo los antagonismos a la contradicción extrema de la guerra, a la rebelión de Hernández Girón, contra quien se movilizaron presurosamente los jefes étnicos. La renta de la encomienda, las retasas, constituye pues otro nivel de análisis que revela la aptitud de los señores étnicos para insertarse en el complejo proceso de transición.

La década de 1560 presenta igualmente varios problemas que, bien investigados, demostrarán la capacidad de negociación de los señores étnicos durante la fase de transición. Presentemos uno de ellos. En esta década, a nuestro juicio, el estado empieza a descomponer su "alianza" con los señores étnicos. Los dos gobernantes —Nieva y Castro— y los oidores que se nombran son funcionarios que manifiestan, en pareceres y resoluciones, una actitud hostil hacia las formas indígenas. Se toma, además, una iniciativa radical: el estado abre negociaciones directas en el virreinato ofreciendo la perpetuidad de las encomiendas, a cambio de varios millones de pe-

sos de plata (Goldwert 1955). Los señores étnicos se movilizan, prometiendo al estado una cantidad de plata superior a la ofrecida por los encomenderos, a condición de que todos los repartimientos fueran puestos "en cabeza de su majestad". Una carta, enviada desde Lima en 1562, alerta a la corona sobre la propuesta indígena: "... esto decimos por sospechar y entender de este negocio que este ofrecer servicio por libertarse los indios no nacen de su espontánea voluntad sino por inducimiento de caciques y frailes y principales de ellos, a los cuales como está dicho no los mueve sola caridad antes su particular interese de cada uno de ellos. Porque como arriba dijimos, que no se perpetuando los indios sino incorporándose en la corona real, se perpetuan los caciques y principales y los demás en sus cacicazgos y con esto se hacen señores y afirman su señorío y mando... y también los frailes están tan arraigados y hallados en sus repartimientos y gobierno humano que no hay otro señor encomendero ni dueño en ellos más de los que ellos quieren gobiernan y mandan...". La carta señala correctamente quiénes dirigen el movimiento de resistencia contra la perpetuidad de las encomiendas, pero da una versión malintencionada sobre sus verdaderos propósitos. Los frailes, guiados por Domingo de Santo Tomás, probablemente buscaban implantar el modelo de Las Casas: la conversión al cristianismo de la sociedad campesina indígena, liberándola al mismo tiempo del dominio y la explotación de los encomenderos, mineros, comerciantes, plantadores de coca, chacareros, o sea de todos los intereses privados mercantiles. Los señores étnicos, como se sabe, secundaron con fuerza este proyecto de expulsión de los colonizadores y del sistema mercantil que representaban. Sin duda ellos buscaban afianzar "su señorío y mando", ya que en la reunión que tuvieron en Mama pidieron que se les "ponga en su cabeza y corona real... y que nos den la dicha jurisdicción para que entre nosotros se elijan alcaldes, jueces y regidores y otros oficiales...". Pero, al procurar convertir a sus naciones en encomiendas realengas, intentaban también salvaguardar la *comunidad de carácter* de sus naciones de la erosión que provocaba una producción orientada hacia el valor de cambio, pues igualmente reclamaban "que nos sean vueltas y restituídas todas las tierras, chacaras y otras heredades y posesiones, raíces y otros bienes muebles que contra nuestra voluntad y contra justicia nos tienen tomadas y usurpadas los españoles... que se nos guarden nuestras buenas costumbres y leyes que entre nosotros ha habido y hay, justas para nuestro gobierno y justicia, y otras cosas que solíamos tener en tiempo de nuestra infidelidad..." (Murra 1980a).

La gestión del virrey Toledo en los años de 1570 se caracteriza por la

escalada contra los encomenderos y contra los señores étnicos. Toledo aplastó a los encomenderos con una medida clave: la conversión de la renta en productos de la encomienda en renta en dinero. Con la monetización casi absoluta de la renta campesina, el encomendero dejó de recibir gran parte del excedente agrario que se producía en el espacio andino y que él transformaba en dinero a través de la circulación mercantil. Para los encomenderos se quiebra, además, la situación de monopolio que mantenían sobre la energía de los indígenas tributarios; en efecto, con la reducción abrupta de la renta en productos de la encomienda, la energía campesina sobrante —el tiempo excedente que los grupos étnicos aplicaban en su propio territorio para la producción del tributo— comienza a ser transferida compulsivamente por el estado a la minería y a las empresas agrarias de los españoles.[9] Cabe anotar que de estos flujos estacionales compulsivos (mitas), los encomenderos apenas obtienen un porcentaje ínfimo de mitayos.[10]

Los señores étnicos tienen muy poco que ver con la caída de los encomenderos. El estado se apoya ahora en los varios miles de españoles no encomenderos que presionaban para obtener tierras y equipos de trabajadores indígenas, incitados por un mercado interno que empezaba a desarrollar un ciclo de vertiginosa expansión. En la década de 1570 los señores étnicos, más bien, son compelidos a defenderse de los ataques del estado.

3. Estado colonial y señores étnicos

En 1572 el virrey Toledo y Pedro Sarmiento de Gamboa presentan en el Cuzco la *Historia Indica*, para ser verificada por los doce ayllus reales. Con dicha historia pretendían demostrar "el verdadero y santo título que vuestra majestad tiene especialmente a este reino y reinos del Pirú", ya que la conciencia real se hallaba confusa e inquieta debido a que "doctrísimos letrados", convocados para examinar este punto, "dieron su parecer diciendo que estos incas, que en estos reinos del Pirú fueron, eran legítimos y verdaderos reyes de ellos, y que los particulares curacas eran y son verdaderos señores naturales de esta tierra...". La *Historia Indica* concede un

9. Debemos aclarar que el estado colonial, ya con anterioridad, ha desarrollado este sistema de "oferta" compulsiva de energía campesina; en 1572 Toledo escribe que "por no haber andado los virreyes por el reino se les han metido audiencias y corregidores en estas distribuciones, y por ruegos y respeto de particulares han ocupado y dan muchedumbre de indios para trabajos impertinentes al bien de la república..." (GP, IV:106).

10. En 1606, por ejemplo, el encomendero Juan de Avendaño tuvo sólo 31 de sus 851 tributarios repartidos como mitayos en la provincia de Huamachuco (Zavala 1979, II:29-30).

capítulo a los señores étnicos, y 62 capítulos a los incas. La desproporción no carecía de lógica. Según la historia de Toledo y Sarmiento de Gamboa, antes de la expansión incaica la tierra "no se gobernaba con policia, ni tenían señores naturales elegidos por común consentimiento que los gobernase y rigiese y a quien los comunes respetasen, obedeciesen y contribuyen algún pecho...". Para contradecir a los letrados, bastaba entonces argumentar exclusivamente sobre "la terrible, envejecida y horrenda tiranía de los Incas", pues con ello quedaba invalidado cualquier título de los curacas "los cuales no son, ni fueron, señores naturales sino puestos por Topa Inca Yupangui, el mayor y más atroz y dañoso tirano de todos. Y los curacas fueron y agora son grandísimos tiranos, puestos por otros grandes y violentos tiranos...".[11]

Sin embargo, desde la invasión, los españoles conocían perfectamente bien dos cosas. Primero, que los incas habían sabido difundir su *versión* de la historia. La investigación emprendida por Cieza en base a fuentes orales le reveló, por ejemplo, cómo se había generalizado la interpretación de que las organizaciones étnicas antiguas carecían de estado, de un organo de poder separado de la sociedad: "Muchas veces pregunté a los moradores de estas provincias lo que sabían que en ellas hubo antes que los incas los señoreasen, y sobre esto dicen que todos vivían desordenadamente... eran behetrías sin orden porque cierto dicen no tenían señores ni más que capitanes con los cuales salían a las guerras...". Segundo, que cualquiera fuera el grado de veracidad de los relatos indígenas, el parecer de los "doctrísimos letrados" se ajustaba a la realidad: los particulares curacas "...son verdaderos señores naturales de esta tierra...". Por esto mismo, también desde el primer momento, los españoles descubrieron que resultaba imposible desarrollar cualquier proyecto de dominio sin la colaboración de las jefaturas étnicas. Como refieren los documentos, sólo ellos sabían vencer el carácter *anti-tributo* de las unidades domésticas: si el "trabajar, labrar y beneficiar las chacaras y sementeras, y hacer la ropa y los demás oficios para pagar sus tributos... quedase a discreción de los indios, y los caciques no anduviesen sobre ellos, se darían todos a la ociosidad y ni trabajarían para pagar el tributo... Y para este efecto es importante el señorío de los dichos caciques...".

11. La maquinación de Toledo provocó la ira y oposición de algunos incas, por cuya causa el virrey pretendió desterrarlos a Nueva España; ver las cartas del canónigo Juan de Vera y don Carlos Inca en Vargas Ugarte 1966, V:306-310.

Debemos notar que hacia finales de la década de 1550, o sea cuando el estado muestra ya cierta fuerza para sujetar a los encomenderos, los españoles del Perú comienzan a protestar pretendiendo que los señores étnicos han adquirido un poder mayor al que poseían durante el Tawantinsuyu. El licenciado Santillán expresa esta idea generalizada cuando afirma que los señores étnicos "se han apoderado de todo el señorío que tenían los incas", "tienen usurpadas para si todas las preeminencias y derechos de vasallaje de que usaban los incas que tenían por señores...". En su *Coloquio de la verdad*, Pedro de Quiroga avanza hasta el grado de transformar estas reclamaciones en lamentos y acusaciones que los propios indios dirigen a los españoles: "En tiempo de los incas solo el Rey Inca era nuestro cacique y señor, que estos caciques eran sus esclavos y nuestros compañeros; pero agora con vuestro favor se han tornado opresores de pobres, y se han alzado a mayores con todo lo que era de los Reyes Incas y con nuestra libertad..." (1922:95).

La índole y la frecuencia de los documentos hostiles muestra cómo en el espacio colonial se fueron acumulando las presiones para que la corona eliminara los poderes y privilegios de los señores étnicos. Resulta elocuente que el reclamo de los españoles no estaba enfilado a que los jefes indígenas perdieran el mando ejecutivo, pues como admitía hasta el mismo virrey Toledo, "no se pueden gobernar estos naturales sin que los caciques sean los instrumentos de la ejecución, así en lo temporal como en lo espiritual.. y puede más una palabra de estos para que dejen sus ídolos y otras maldades, que cien sermones de religiosos...".[12]

Más allá de las respuestas dubitativas o contradictorias de la corona, desde 1560 el aparato estatal colonial (virreyes, oidores), atendió las presiones internas acumuladas y empezó a dirigir un amplio ataque contra los señores étnicos. Mencionemos algunos de los niveles que abarcó esta ofensiva. Una de las ideas extendidas entre los españoles era "que sin comparación es más lo que agora llevan los caciques y se aprovechan de sus indios que no en tiempo del inca", o como decía en 1561 el oidor Matienzo,

12. En una carta de 1572 Toledo manifiesta cómo va a manipular la sucesión en las jefaturas étnicas para adelantar la evangelización: "pues consta" que los curacas "no son señores naturales... a donde quedaron dos o tres hijos por muerte del cacique se tiene respeto al más cristiano y más apartado de idolatrías para que aquel suceda y estén siempre pendientes por este particular respecto de la más virtud y cristiandad y fidelidad que en ellos se pretende para mayor seguridad del reino y que mejor se haga la conversión, supuesto que los hemos de tomar por instrumentos y medios para el gobierno de los indios y de ellos ha de resultar más provecho que de los mismos que los doctrinan..." (GP, IV:63-64).

por no haberse tasado los tributos que los indígenas debían a sus jefes "se enriquecen los caciques y empobrecen los españoles sus encomenderos y más que todos los pobres indios que no les dejan cosa propia y son más esclavos de sus caciques [que] mis negros mios...".[13] Los dos gobernantes de la década de 1560, el virrey Nieva y el presidente Castro, parece que se dedicaron a fijar "la cantidad que los indios han de pagar a sus caciques por razon de señorío", enalteciendo esta acción ante la corona como "uno de los más importantes servicios que en esta tierra se le puedan hacer para el descargo de su real conciencia". Pero, al igual que en los demás casos, fue el virrey Toledo el que golpeó más duramente a los señores étnicos. Desde el Cuzco, en 1572, informaba al rey de su obra contra la jefatura étnica. "También se va quitando del todo y se acabará de quitar en el remate de la visita el servicio personal que tenían los caciques de tantos indios que llamaban criados porque este más parecia género de esclavonía que de servicio, porque se hacian los caciques señores de las personas de estos criados y de sus obras y trabajos de los hijos y las hijas que les nacian...". Además de menoscabar rudamente el acceso que tenían a la energía campesina (*acceso regido por las formas andinas*), Toledo acentuó aún más su propósito de degradar la jerarquía de los señores étnicos inscribiéndola dentro de un código ya absolutamente colonial, al restringir sus funciones a la recolección del tributo fijándoles un salario monetario (el sueldo, naturalmente, provenía de otro "salario", el de los indígenas tributarios, obligados por la renta en dinero de la encomienda y las mitas a buscar plata trabajando en las empresas españolas).[14]

El estado colonial intentó igualmente otros medios para agrietar la dimensión política de los señores étnicos. Por ejemplo, crear los cabildos de indios como otra instancia de poder que impartiera justicia al margen de los señores étnicos. Colocar otro poder indígena alternativo dentro de los territorios étnicos pudo parecer, en algún momento, una medida realmen-

13. Muchos señores étnicos se enriquecen, sin duda. En una publicación de 1919, recientemente reeditada, R. Cúneo Vidal extractó el testamento de un curaca de Tacna hecho en 1588: entre sus bienes declara 4 viñas con 86.000 cepas, una bodega dispuesta para una producción de 2.000 botijas de vino, una recua de 100 llamas, dos fragatas y un balandro, etc. Karen Spalding ha realizado un cuidadoso estudio de este problema (1974:31-60). Ver igualmente S. Rivera (1978) y J. V. Murra (1978c).

14. En el resumen que N. D. Cook editó con el título de **Tasa de la visita general de Francisco de Toledo**, 1975, se detalla el salario en plata asignado a los curacas, pero no aparece el insignificante tributo en energía que se les dejó. Toledo pidió a los visitadores que pusieran por escrito su parecer sobre "...el servicio que se debe dar a los caciques y principales...". Ver Romero 1924:169.

te subversiva. Pero existen ciertas estructuras que no se alteran fácilmente con papeles. Muy pronto se entendió "que para quitar la tirania de los caciques... no bastará poner alcaldes indios porque" los curacas no "dan por ellos una paja, antes cuando se les antoja los azotan y apalean". Tal como se recomendaba en 1565, si se deseaba que los cabildos funcionaran debían ser adscritos a los propios aparatos tradicionales del gobierno étnico: "...está bien que no sea el cacique principal alcalde, mas que convendria que los alcaldes a lo menos agora el principio fuesen indios principales, porque demás que los otros indios son gente muy pobre y de poco saber, seria grande la mudanza de que entre gente que tanto respeto ha tenido y tiene a los caciques viniese repentinamente a mandar a los caciques los indios atunlunas...".

Ahora bien, lo poco que conocemos hasta ahora sobre este problema sugiere el fracaso del proyecto de instalar cabildos en los pueblos indígenas como un poder alternativo al de las jefaturas étnicas. De atenernos a ciertos datos, parece más bien que los señores étnicos recuperaron la iniciativa del estado para revestirse —por ejemplo a través de las alcaldías mayores—, de una *legitimidad colonial* válida "hacia afuera". En este sentido cabe recordar la afirmación de W. Espinoza de que el oficio de alcalde mayor se convirtió "en un cargo privativo para los curacas principales, quienes rehusaron en todo momento recayera en indios comunes o en caciques de segunda y tercera categoría..." (1958:228). Por su parte F. Salomon, estudiando el caso particular del curaca Pedro de Zambiza, ha logrado profundizar y situar el problema en el contexto determinante del dominio colonial; según este investigador,

> "la vara de justicia, en manos de caciques, no carecía pues de un doble significado. Era instrumento de explotación, y a la vez señal de apoyo a ciertas instituciones étnicas que permitía a las comunidades resistir la fuerza erosiva de la explotación. Fortaleciendo los cacicazgos por el acceso que le daba a una base de 'hacienda' europea, se aseguraba de sus comunidades como incorporaciones políticas. Pero las transformó de tal forma que ya a los cien años después de la conquista, no habrían sido inteligibles a un miembro de la última generación precolombina". (Salomon 1975:308).

Pero existen, seguramente, cosas más ocultas que deberíamos tratar de revelar. Sin duda, "la carrera ambigua de *varáyuj*", las maniobras para lograr "cierta convivencia entre el imperio español y la autoridad indíge-

na" —como dice Salomon—, debieron significar un verdadero campo de fuerzas, de tensiones en los territorios étnicos. Creemos que Guamán Poma, por ejemplo, está señalando uno de los problemas más tirantes cuando solicita que los alcaldes mayores provengan sólo "de buenos yndios de los mandones de quinientos indios tributarios, *pisca pachaca camachicoc*", y que sean nombrados y hagan "todo lo que mandare la cavesa, cacique prencipal", sin que intervenga ni "le dé título ni lo provea los dichos corregidores ni lo puede porque provee los corregidores sólo para trageneador y rrescatador. No lo haziendo lo dicho, suelen quitalle la dicha vara de la justicia" (1980:739)

Veamos ahora otra gran iniciativa del estado para subordinar realmente el sistema de poder indígena. En 1566 el licenciado Castro menciona claramente qué intenciones lo movían para imponer los corregidores en los territorios étnicos: "No puedo dejar de volver a escribir a vuestra majestad y suplicarle mande mirar cuanto conviene para descargo de su real conciencia que haya corregidores entre los indios y aun para que vuestra majestad sea señor enteramente de la tierra...". En la misma carta, Castro menciona la resistencia a la presencia del poder real en los pueblos indígenas: el arzobispo de Lima "a hecho juntar todos los caciques y que repartan entre sí para enviar a vuestra majestad que les quite los corregidores...". En otra carta de 1566, el mismo Castro precisa los términos del debate que se desarrollaba en el Perú: quienes se oponen a la implantación de los corregidores sostienen "que se quita a los caciques su jurisdicción y señorio. El señorio no se les quita porque antes se manda que los indios obedezcan a sus caciques como antes, porque de otra manera seria behetria. La jurisdicción ellos nunca la tuvieron ni en tiempo del inca ni después acá, ni es menester que la tengan por manera que en esto no se les hace agravio...".

Comparando las ordenanzas de corregidores de Castro y de Toledo con las ideas que tenían los españoles acerca del control que ejercía el Tawantinsuyu sobre los señores étnicos, el corregidor aparece en ciertos aspectos como un intento colonial de volver a crear la figura del *t'oqrikoq* andino. Pero el proceso de transición del Tawantinsuyu al sistema mercantil colonial ha avanzado mucho y el corregidor, un hombre que anticipa capital dinero para comprar un cargo del que espera obtener grandes ganancias, no tiene nada de andino. De tal manera, entre el "robo" andino de los señores étnicos y el robo mercantil de los corregidores media una gran diferencia histórica. Como lo hacía notar en 1576 el presidente de la audiencia de Charcas, "por haber puesto corregidores no cesan los agravios que los caciques solían hacer", sino que "agora roban los mismos y otros más

crueles enemigos que son los corregidores que los pelan más en grueso. Y lo que les toman los caciques a los indios no es tanto de doler pues casi todo lo vuelven a ellos, porque lo comen y gastan con los mismos, y finalmente los caciques no atesoran sino que todo lo gastan con indios o con españoles pasajeros o con otros...".

Revestido de la autoridad real pero situado al margen de las normas que regulaban los sistemas de explotación andinos, el corregidor debe solicitar la colaboración de los señores étnicos si desea tener éxito en su empresa mercantil. Al parecer, el estado colonial admitió sin demasiados escrúpulos que sus corregidores se transformaran en rapaces explotadores de los pueblos indígenas, amparados precisamente en las prerrogativas que les concedía su calidad de funcionarios reales. Ello se debió, según creemos, a que este aparato gubernativo intermedio localizado en los terrenos étnicos, al convertirse en uno de los factores más activos de movilización de energía campesina hacia la producción mercantil, tuvo una gran influencia en el desarrollo del sistema mercantil, es decir en el proceso de verdadera subordinación de los reinos y de los señores étnicos. Nos parece que este punto debe constituir la referencia central para ubicar y analizar al aparato de los corregidores dentro de los sistemas de poder coloniales.

* * *

Luego de esta breve exposición, que esperamos haya dejado ver la importancia que tendrían las investigaciones sobre las jefaturas étnicas para una nueva historia del sistema colonial, nos permitiremos añadir algunas consideraciones finales. La primera atañe al uso del archivo: el valor de las futuras investigaciones dependerá esencialmente de una *ruptura técnica*, es decir del uso de fuentes distintas a las manejadas por la historia tradicional. Ciertamente algunos investigadores, con una loable obsesión por la búsqueda y el análisis de visitas, expedientes judiciales y diversos documentos de procedencia indígena, han fijado ya las pautas decisivas de esta ruptura. En segundo lugar, las investigaciones deberán destacar las maniobras y negociaciones de los señores étnicos vinculándolas, como en verdad lo están, a la "comunidad de carácter" de sus naciones. Pero aquí sería un error imaginar que las maniobras de los señores étnicos representan un "carácter" andino invariable, inconmovible, ya que en realidad y desde la fase más temprana muestran la descomposición que provoca el dominio colonial. Demos un ejemplo tardío: en el *Memorial* de 1582, los señores de Charcas protestan contra Toledo por haberles "quitado todo el mando y

señorío que teníamos sobre nuestros súbditos y vasallos como si no fuésemos señores naturales"; se trata de una reinvindicación andina pero aparece inscrita en el código de los colonizadores, "... como si no fuésemos señores naturales ansí como los duques y condes y marqueses que son en España...". De igual manera, el "notable agravio" sufrido por haberles convertido los yanas "que teníamos desde nuestros padres y antecesores" en indios tributarios, se mezcla con el pedido de "tener yanaconas extranjeros como los demás españoles", de que les aumenten los salarios en plata, se derogue la ordenanza de Toledo prohibiéndoles "andar y caminar a caballo y a mula con sillas... y jinetas y freno y espuelas y lo demás necesario a la buena policia...".

Sin duda, las nuevas investigaciones terminarán uniendo el destino de los señores étnicos al de sus naciones. El embate colonial contra la "comunidad material y de carácter" de las naciones étnicas tuvo gran furor. Recordemos sólo dos aspectos. La investigación histórica ha prestado muy poca atención al proyecto de las reducciones y a su ejecución por el virrey Toledo. Sin embargo, el trasplante autoritario de pueblos que realizó el estado colonial constituye una aplicación rigurosa de la visión *etnocídica* de los europeos: los indígenas son seres inferiores, pero obligándolos a vivir con los patrones occidentales de poblamiento y "en pulicia" se podía mejorar su condición, apremiarlos a transformarse hasta que llegaran, si era posible, a asemejarse al modelo que se les imponía. Deberíamos tratar de conocer seriamente los trastornos y efectos que desencadenó la concentración de las aldeas indígenas. Un importante funcionario de aquella época se vio obligado a reclamar al rey por el daño causado por las reducciones: "ha sido éste en tanto grado que los indios según se dice por cosa cierta no fueron tan atormentados ni afligidos con todas las guerras y alteraciones pasadas, porque ha durado más de cuatro años la persecución de estos visitadores y reducidores...". Aquí no hay ninguna exageración; para una sociedad como la andina, cuya relación con la tierra era de una intensidad tan especial, el trasplante autoritario de pueblos debió dañar seriamente todos los niveles que aún salvaguardaban la cohesión étnica. Guamán Poma refleja el transtorno al decir que "a cido gran daño de los yndios la venida de don Francisco a este rreyno", "conzedera que don Francisco de Toledo, bizorrey, mandó despoblar y rreducir de los pueblos deste rreyno. Desde entonses se a muerto y se va acavando los yndios deste rreyno por las causas siguientes: El primero, porque se apartaron los yndios de unos pueblos que tenían escogidos citios, rincones por sus principales savios y

dotores, lesenciados, filósofos y aprovado de los primeros Yngas los tenples y tierras y agua para multiplicar la gente...".

Como en el caso de la perpetuidad de la encomienda, los señores étnicos intentaron negociar ofreciendo al estado una fuerte cantidad de plata para que no se efectuara el cambio en los patrones andinos de asentamiento.[15] Pero ya en este punto las negociaciones de los señores étnicos con el gobierno colonial van perdiendo importancia para el análisis histórico; hay una resistencia indígena más sorda, más encubierta, dada por el empeño que muestran las unidades domésticas por retornar a las tierras que eran suyas desde tiempos inmemoriales.[16] Otro gran tema de investigación es el de las erosiones y fracturas de la cohesión étnica desde la perspectiva de los procesos de desinscripción de los indios tributarios. Este análisis tiene que ser de larga duración. Desde el primer momento la invasión española impulsó un movimiento de fractura, de abandono voluntario o coactivo de las organizaciones étnicas. El temprano debate acerca de la libertad de movimiento de los indígenas, la suposición de Santillán de que la mitad de la población indígena había abandonado sus pueblos transformándose en yanaconas, la relación que plantea Cieza entre el grupo de los mitimaes y el proceso de desinscripción étnica, los datos sobre el número de yanaconas localizados en las empresas agrarias de Charcas, permiten ya elaborar esquemas iniciales sobre los motivos y las formas tempranas que asumió este fenómeno. De la misma manera, las *Informaciones* de dos señores de la nación jauja —que ya hemos citado—, permiten precisar los mecanismos e incluso cuantificar la dimensión de este proceso, sin olvidar tampoco lo que sugiere el testamento del encomendero Lucas Martínez: en sus tierras de Arequipa tiene adscritos a naturales de Huamachuco, Cuzco, Ubinas, Andahuaylas, Cañaris, Chucuito, Chumbibilca, Condorcanas, Yungas, etc.

El cambio estructural realizado por Toledo intensificó notablemente los movimientos de desinscripción. N. Sánchez Albornoz, en un trabajo titulado significativamente "¿Contradicción demográfica o disminución de la masa tributaria?", llamó la atención sobre la importancia alcanzada por

15. La suma ofrecida al virrey Toledo fue de ochocientos mil pesos. En 1562 el virrey Nieva y los llamados "comisarios del Perú" informaban al rey que habían comenzado a ordenar las reducciones y "...que algunos caciques han venido a hablar sobre este artículo de reducirlos a mayores poblaciones diciendo que se les hacía agravio...". En 1570 Toledo afirma que las quejas indígenas, junto al amparo que hallaron en la audiencia, "ha ido aflojando" el anterior intento de reducciones; por su parte, él va "ejecutando con determinación" esta política, "aunque fuese contra" la voluntad de los indígenas (GP, III:343).

16. Ver Rostworowski 1978:110-112, y la provisión de Toledo de 1577 sobre las reducciones en Nazca, Pisco y Chincha en Vargas Ugarte 1966, V:311-314.

el segmento de los indígenas llamados forasteros. Utilizando las matrículas levantadas por orden del virrey de la Palata en 1683, Sánchez Albornoz ofreció una muestra de la notable intensidad de las migraciones internas, del cambio de categorías en la población indígena: en 10 provincias del centro y sur del Alto Perú, el 45% de la población masculina adulta estaba compuesta por forasteros (1978:25-33). Poco después S. Zavala publicó un extracto cuantitativo de la importantísima encuesta levantada por Felipe de Bolívar en la década de 1640, por encargo del Gremio de Azogueros de Potosí. Como hemos comentado ya, esta encuesta demuestra la profundidad que alcanzó el movimiento de desinscripción de los pueblos indígenas a finales del siglo XVI y en la primera mitad del XVII: en los obispados de Chuquisaca, La Paz y el Cuzco, el 61%, 44% y 39% (en conjunto el 49.8%) de los efectivos masculinos entre 18 y 50 años eran migrantes recientes o descendientes de ellos en primera o segunda generación.[17] La causa que provoca el abandono de los pueblos es muy clara, obedece a las formas y a la intensa explotación que impone el sistema mercantil colonial sobre la población campesina localizada en sus propios territorios étnicos. Como decía el padre Ayans en 1596, "...las principales causas de haberse ausentado tantos indios de sus pueblos y haberse huído a diferentes partes son dos... La primera es el ir a Potosí cada año tantos indios a la labor de las minas... y la segunda el trajinar tan continuadamente y con tanto exceso..." (Vargas Ugarte 1951:35).

El abandono de los territorios étnicos y la consecuente ampliación y formación de nuevas categorías de indígenas (yanaconas de chácaras, yanaconas del rey, forasteros con o sin tierra, fugitivos asimilados en centros urbanos y mineros), debe ser para nosotros una de las áreas más relevantes de estudio si queremos aclarar el problema sugerido por J. V. Murra: cómo las sociedades fueron perdiendo "sus derechos como señoríos y cómo llegaron a ser indios o comunidades...". Los españoles de los siglo XVI y XVII, al observar y discutir las causas y las consecuencias que tenía este fenómeno para el sistema mercantil colonial, dieron ya las primeras respuestas: los fugitivos "...no tan solamente llegan a perder su pueblo, mudando su traje y vestidura y usando el de yanaconas, introduciendose a traer capa, media de seda y camisa... se entran a aprender oficios de sastre, zapateros, plateros, sederos y otros oficios...", ya resulta difícil averiguar "la naturaleza de cada indio por estar casados en diferentes partes con indias de diferentes naturalezas...".

17. Ver Zavala 1979, II:109; nuestros comentarios en Assadourian 1982:307-311.

V

La renta de la encomienda en la década de 1550: piedad cristiana y desconstrucción*

Al tratar sobre los tributos de los vasallos del Nuevo Mundo, Solórzano Pereira recuerda la tradición que establece la participacion de los dominados: "... ser necesaria citación de todos los interesados para hacer estas tasas, poderse apelar de ellas, o mandarse reveer antes de executarse..." Citando a Casiodoro, Solórzano añade que esta participación nace de la justicia y templanza que deben regir en las exacciones, ya que sólo son estables y provechosos aquellos tributos "...que pueden pagar y pagan alegres los tributarios..." (1776, I:233). En la visita de Huánuco de 1562, el capítulo 8 de la instrucción real ordena al visitador Diego Ortiz de Zúñiga informarse de "...cómo se hizo esta tasa, si se llamaron los pueblos para la hacer y qué consideración tuvieron para la tasa y si los pueblos dieron su consentimiento de la tasa y cómo juntaron los pueblos y qué orden tuvieron en pedir el consentimiento y si fue forzoso o de libre voluntad o contra ella..." (Ortiz 1967:18).

Al iniciar la visita a los chupachus, Ortiz de Zúñiga registra las respuestas de los jefes indígenas: "los visitaron y contaron y tasaron sin decirles ninguna cosa ni pedirles su parecer ni consentimiento en que cosas recibirían menos trabajo ni se hicieron con ellos las cosas que en este capítulo se dice", "en tiempo del presidente Gasca fueron visitados y tasados en lo que habían de dar de tributo porque para hacer la tasa de ellos no los llamaron

*Ponencia presentada a las VI Jornadas de Historia Económica Argentina. Córdoba, octubre de 1984. Publicada en **Revista de Indias**, Vol. XLVIII, Núms. 182-183, enero-agosto 1988; número monográfico sobre el Perú coordinado por Ascensión Martínez Riaza y Alfredo Moreno Cebrián.

ni dijeron que los querían tasar ni supieron de ella hasta que se la notificaron y por ella pagaron de allí adelante los tributos ni hicieron con ellos diligencia alguna de las que por este capítulo se dicen. Y que luego que se les notificó se juntaron todos y dijeron que era mucha tasa y no la podían pagar y por temor de ello se les huyeron muchos indios y algunos han vuelto a su tierra y otros no", "del octavo capítulo que no se hizo con ellos ninguna cosa de las que en este capítulo se dicen mas de que los hizo visitar el presidente Gasca y visitados los tasaron y para ello no les dijeron cosa alguna y así pagaron y dijeron que era mucha tasa y estaban agraviados y no la podían dar que eran pocos indios y como no tuvieron remedio alguno repartieron entre si los tributos y así lo pagaron y han pagado hasta ahora" (Ortiz 1967:43, 53, 59). El visitador anota otras declaraciones hasta que elige abreviar: "del octavo capítulo dijo lo mismo que los otros han dicho".

Las respuestas de los jefes chupachus hacen suponer que en 1549, al tasarse por primera vez la renta de las encomiendas, un poder externo a las organizaciones étnicas impuso la magnitud del tributo sin atenerse al necesario convenio entre las partes. Hasta podemos imaginar una alianza entre el poder privado del encomendero y los visitadores nombrados por La Gasca, conjurados para mantener al máximo la explotación de los indígenas. Sin embargo, el acto mediante el cual el poder estatal español interviene en 1549 para establecer la composición y la magnitud de los tributos supuso procedimientos —y tuvo significados— algo distintos a los que refleja la *memoria* de los jefes chupachus interrogados en 1562.

La visita de 1549 a los chupachus fue realizada por Juan de Mori y Hernando Alonso Malpartida, los cuales obedecieron las instrucciones elaboradas por La Gasca[1] y pertenecen, por lo tanto, a esa categoría mencionada por Santillán de "...visitadores que acertaron a ser hombres diligentes y curiosos [que] hicieron buenas visitas...".[2] Luego de recorrer los pueblos, contar las casas y los *atun runas* y las viudas que había en ellas, los dos visitadores hicieron comparecer en el asiento de Conchumayo a Paucar Guaman, el señor étnico llamado en español don Gómez, "al cacique Querin y a Xulca Condor y a otros principales de esta dicha provincia" para preguntarles "lo que al presente dan y han dado" al encomendero Gómez Arias de Avila.

Según el texto de la visita, al detallar lo que tributaban, los jefes chu-

1. Estas instrucciones fueron publicadas por W. Espinoza (1975:52-57).

2. Mientras hubo otros "que se apartaban poco de los caminos reales, y así las hicieron ciegas muchas dellas" (Santillán 1968:122).

pachus "dijeron que de aquí delante le darán" a su encomendero una cantidad inferior de ropa, costales, alpargates, cera, miel, sal, papas, maíz y gallinas. Puntualicemos también que los jefes no propusieron reducir el tributo *dado directamente en energía* (servicios personales), y que al preguntarles los visitadores si querían "...más dar esto que dicho tiene al dicho Gómez Arias o andar a las minas como solían y cual sienten por mayor trabajo y dijeron que quieren dar más eso que dicho tienen que no andar a las minas y que lo darán con menos trabajo..." (Ortiz 1967:309). El testimonio de la visita contiene además este párrafo: "Fueles preguntado por nos los dichos visitadores si todo esto que dicen que de aquí adelante darán al dicho Gómez Arias si lo pueden dar sin que por ellos vengan a disminución ellos ni sus naturales y que lo vean bien visto y por miedo ni otra cosa alguno no lo dejen de decir porque el señor presidente les hará en todo justicia. Y los caciques por la dicha lengua dijeron que lo que arriba han dicho que darán al dicho su amo es lo que le pueden dar y que se lo pueden dar y darán sin recibir molestia alguna ellos ni sus naturales y que son contentos de ellos" (pág. 308). Al cerrar el testimonio de la visita, los visitadores Mori y Malpartida opinan que el tributo propuesto por los jefes indígenas es bajo y "nos parece que pueden los dichos indios dar todo lo que dicho tienen y de aquí adelante mucho más cuanto más fuere por las razones que tenemos dichas..." (pág. 310).

El *texto* de la visita de 1549 contradice la versión de los jefes chupachus registrada en 1562 por Iñigo Ortiz de Zúñiga: según el primer testimonio, los jefes no sólo otorgaron el consentimiento sino que fueron ellos mismos los que fijaron el tributo que debía pagar su grupo. Pero el *consentimiento* dado en 1549 puede ser y fue contemplado de diferentes maneras. El oidor Hernando de Santillán, uno de los miembros de la junta que dirigió el proceso de la primera tasación general, al considerar años después si los indígenas otorgaron su consentimiento a las tasas de 1549, pronuncia un dictamen negativo: "lo que en ello pasa es que las personas que fueron nombradas para hacer las dichas visitas... llegados al pueblo de indios hacían parecer ante sí a los caciques y principales y se informaban dellos qué número de indios tenían en su provincia y las demás cosas contenidas en la instrucción, y después les preguntaban qué tributos podrían ellos dar de ahí adelante de su voluntad y sin recibir vejación, a lo cual los caciques respondían que lo que hasta allí habían dado a los encomenderos no lo podían dar y lo daban contra su voluntad, y que de ahí adelante darían tanta cantidad. Y quitaban un poco a lo de antes, paresciéndole que con cualquier cosa que fuese menos quedaban contentos y descargados porque te-

nían entendidos, segun la servidumbre en que tanto tiempo habían estado, era imposible no ir siempre en aumento como hasta allí" (1968:128).[3] El dictamen de Santillán "parece" una copia extractada de la visita de Mori y Malpartida, pero al ubicar ésta en su contexto específico permite apreciar mejor el texto de los primeros visitadores de Huánuco y hace más comprensible la posición asumida por los jefes chupachus en 1562.

Santillán procura asimismo sustentar su opinión en un plano doctrinario: "Y así este consentimiento fue de los caciques, y a ellos no les toca nada ni les duele el trabajo de los pobres tributarios que lo pagan, cuyo debiera ser el consentimiento y nunca se tomó ni creo que lo dieran de su voluntad. Y aún el de los caciques no fue consentimiento libre como se quería, sino respectivo al desorden de lo que antes les llevaban, y para dárselo a entender que se supiese su libre voluntad y posibilidad no se hicieron las diligencias necesarias ni se hizo caso dellos. Y así no hay que hacer caudal del consentimiento que hubiese para tasarles los dichos tributos, porque no lo hubo" (1968:128).[4] El licenciado Polo de Ondegardo analiza estos mismos puntos a través de un *saber* que lo aparta de los planteos doctrinarios propios de su formación jurídica. Por una parte, Polo de Ondegardo desideologiza el debate sobre el consentimiento al sostener "no creo yo que haya indio que dé nada de su libre voluntad" y que incluso, "abajándole algo la tasa, no se probará que acudan con ello sin alguna extorsión...". Por otra parte, mientras Santillán esgrime el argumento doctrinario de que el consentimiento deben darlo "los pobres tributarios que lo pagan", Polo de Ondegardo se remite al hecho manifiesto de las estructuras indígenas de poder: "dende el tiempo que el Inca los conquistó sólo tienen parecer los caciques, porque los demás no saben ni entienden en otra cosa dende aquellos tiempos sino hacer lo que les mandan..." (1940:164).

La tasación general iniciada por La Gasca constituyó un acontecimiento decisivo en la evolución del sistema de la encomienda y, por lo mis-

3. Se trata de una generalización; en algunas visitas de 1549 los curacas pudieron otorgar el "consentimiento" sin descargar nada del tributo anterior. En el repartimiento de Maranga, por ejemplo, el curaca detalla el tributo que daban y preguntando el visitador si ello "lo pueden dar sin recibir trabajo ni fatiga ni molestia ni venir por ello a disminución, dijo que esto que dicho tiene que dan que ellos se dan de buena voluntad y se lo pueden dar sin ser fatigados ni molestados por ello ni venir en disminución él ni sus indios" (Rostworowski 1978:225).

4. "...es cosa abida en derecho que deben ser citados o convocados todos a quienes atañe el negocio, y debe éste ser aprobado por todos...Inocencio y todos los juristas entienden esto así: cuando algo es común a muchos que se encuentran como colegiado o formando como un solo cuerpo... deben prestar su consentimiento tanto los poderosos reyes y señores...y la gente sencilla, en caso contrario nada valdrá..." (Las Casas 1958:175).

mo, en las formas que fue asumiendo el proceso de transición. Los responsables de tasar el tributo de las encomiendas creyeron que estaban asentando un *estado benefactor* en las nuevas tierras y haciendo prevalecer aquellas *razones de congruencia* sobre las que deben fundarse los tributos de los vasallos del rey católico. La Gasca auguraba que "esta tasa ha de ser la llave de conservación y donde se ha de poner en justicia y razón la tierra" (DGP, I:374),[5] mientras el arzobispo Loayza aseguraba al rey que la tasa general será "cosa cierta de gran beneficio para los naturales y para su reformación y la que más podrá ayudar para la buena gobernación y asiento de este reino" (CDIEP, I/4:174). Por su lado fray Domingo de Santo Tomás alabó la tasación porque "... el fundamento y principio de algún bien para esta tierra está en que los naturales sepan lo que han de dar a sus encomenderos, porque no sabiéndolo ni tienen tiempo para oir las cosas de Dios ni aun, lo que más de llorar es, que no son señores de sus haciendas porque todas se las toman, ni de sus personas porque se sirven de ellos como de animales brutos...". El dominico también mostró cierta euforia porque, en sus diez años de residencia en la tierra, solo había encontrado la barbarie y la crueldad de los españoles, "hasta ahora no ha habido más regla ni medida en los tributos que a esta pobre gente se les pide, que la voluntad desordenada y codiciosa del encomendero...".[6] Para el oidor Santillán, la tasación general deterioró un sistema de poder, pues los encomenderos se habían convertido "cada uno de ellos un inca, y así usaron por virtud de las dichas encomiendas de todos los derechos, tributos y servicios que aquella tierra hacia al inca, y más lo que ellos le añadieron..." (1968:121). Pero aunque ensalzaron la tasación general, ninguno de estos hombres se engañó respecto al espacio de poder conquistado por el rey o, tomando en consideración el anhelo de fray Domingo de Santo Tomás, a la posibilidad cercana de "dar orden en un mundo nuevo, donde se ha de plantar de nuevo la justicia y la ley natural y divina...".

El triunfo militar sobre Gonzalo Pizarro en Xaquiguana (1548), abrió

5. La carta donde el emperador trasmite su satisfacción a La Gasca por haber nombrado los visitadores para la tasación se halla publicada en CDIAO, XVIII:328-330.

6. Carta de fray Domingo de Santo Tomás al rey, fechada el 1 de julio de 1550; publicada en Vargas 1937:1-32 y en CDIEP, I/4:190-206. Cieza de León, quien fue muy instruído por fray Domingo de Santo Tomás en el reconocimiento de las estructuras andinas, sostiene que la población indígena iba a ser totalmente acabada por "la desorden y demasiada codicia de los españoles... si la misericordia de Dios no lo remediara con permitir que las guerras hayan cesado... y que la tasación se haya hecho de tal manera y moderación que los indios con ella gozan de gran libertad y son señores de sus personas y haciendas, sin tener más pecho ni subsidio que pagar cada pueblo lo que le ha sido puesto por tasa" (1967:58).

a la Corona un espacio de poder que logró ensanchar de manera progresiva hasta lograr imponer, dos y tres décadas después, las matrices estructurales que regularon el funcionamiento del sistema colonial andino. Pero en su momento Xaquiguana no significó el abatimiento de los encomenderos como el estrato español más poderoso dentro del territorio conquistado. Para triunfar, La Gasca subordinó el proyecto contenido en las Leyes Nuevas y formó su ejército con encomenderos —incluyendo los *arrepentidos* a última hora y *soldados*— que a través de la suerte de las armas aspiraban a las encomiendas que dejarían los rebeldes. No cabe duda que Pedro Hernández Paniagua, comisionado por La Gasca para negociar con Gonzalo Pizarro, trasmitió con fidelidad al caudillo de los encomenderos las intenciones conciliadoras de su rey: La Gasca fue enviado al Perú "para perdonar todos los delitos, aunque haya partes, y dar indios y gobernaciones y conquistas y para todo lo que el rey puede hacer si en persona viniese" (DGP, I:310).

Luego del triunfo de las armas reales, La Gasca siguió conciliando las aspiraciones del grupo de los encomenderos con los objetivos más inmediatos del estado. En consecuencia, con base en unos informes de muy disímiles calidades sobre la potencialidad productiva y la cantidad de efectivos masculinos casados que poseían las organizaciones étnicas,[7] efectuó el famoso repartimiento de Guaynarima. Según su cronista, La Gasca repartió a los encomenderos "un millón y cuarenta y un mil pesos de renta en cada un año conforme a la estima que se dió con relaciones de los vecinos más antiguos de los pueblos y personas que de las cosas tenían más noticia" (Calvete 1965:37), cifra que el Palentino alarga aduciendo que dicha estimación del valor de la renta total de las encomiendas "se entiende sin el servicio personal y sin las granjerías que tienen los encomenderos en sus repartimientos".[8] No sólo aceptamos la observación del Palentino sino que, a nuestro juicio, sumando al oro y la plata los precios monetarios del tributo en productos (coca, ropa, maíz y ganado), el valor en dinero de la renta otorgada a los encomenderos en Guaynarima supera con mucho la cifra estimada por Calvete.[9] Casi un siglo después, repitiendo la cifra *ofi-*

7. R. Loredo ha publicado varios de estos informes en **Revista de la Universidad Católica del Perú**, VIII, 1, 1940, **Revista Histórica del Perú**, XIV, 3, 1941, especialmente pp. 305-324 y en **Los Repartos**, Lima, 1958, pp. 149-295.

8. Diego Fernández, "Réplica a las objeciones puestas a su **Historia** por el licenciado Santillán" (1963, I:96).

9. Calculando en base a precios de 1549-1550. La renta monetaria de los encomenderos variaba, al ser determinada en un segmento por las oscilaciones de precio de los productos

cial del reparto que dio Calvete, León Pinelo señalaba el esplendor del acontecimiento: era una "cantidad que ningún Príncipe del mundo, sin dar Estados ni reinos, ha repartido en premio de servicios en un día y por mano de un vasallo" (1630:14-14v). Pero la prudencia política del vasallo Gasca, o su magnificiencia en nombre del Príncipe como recuerda León Pinelo, pudo ser reprobada en su momento por algunos españoles del Perú; por ejemplo, sabemos que un clérigo cercano a La Gasca le "aconsejó que no hiciese el dicho repartimiento y sería cosa muy necesaria y de que Dios nuestro Señor se serviría hasta que se tasasen los tributos que los indios habían de dar..." (Barriga 1933-1953, III:38).

El reparto de los indios promulgado en Guaynarima no sirvió para aplacar todas las tensiones, pues quedaban sin ese premio más de las nueve décimas partes de los españoles del Perú,[10] entre los cuales algunos se sentían con más méritos y servicios que los favorecidos.[11] El cronista de La Gasca, Calvete, justifica alguno de los métodos que utilizó para atenuar los conflictos: el Perú estaba tan lleno "de gente perdida, que tenía necesidad Gasca de dar orden de gratificar a los que habían servido al rey; y como esto no se podía hacer todo dentro de las provincias del Perú, procuró de buscar manera con que gratificase a unos y contentase a otros, que no era cosa poco díficil en gente tan libre y tan aparejada para alterarse. Y entre otras cosas que le pareció para remediar todo lo que dello podía seguirse, fué comenzar a usar del poder que tenía tan absoluto del Emperador... de proveer nuevas gobernaciones y entradas y descubrimientos de tierras" (1965:23-24).

del tributo en el mercado. En el documento estadístico que publicamos sobre la tasación general de 1549, el valor de la renta total de las encomiendas se estima en 1.860.000 pesos ensayados; sobre este documento debemos advertir, 1) que la valoración realizada "por hombres prácticos en la tierra" corresponde a precios posteriores, y 2) el elaborador de la estadística se concentró en los productos más importantes, sin considerar un sinfín de bienes pormenorizados en las tasas.

10. El resumen estadístico que publicamos de la tasación de 1549 (Apéndice I), sin incluir ocho pueblos que quedaron sin tasar, dá un número de 339 vecinos encomenderos. En una carta de 1546 dirigida al rey, Bernaldo de Quirós afirma que "en todas las provincias y tierras del Perú habrá cuatro mil y quinientos españoles repartidos por diversas partes..." (Medina 1895, VII:84).

11. La disputa fue exacerbada por la acusación de haber premiado La Gasca a personas culpadas en la rebelión de Gonzalo Pizarro; ver Diego Fernández, "Réplica..." ya citada, págs. 94-95, y el memorial escrito en 1551 por el provincial dominico fray Tomás de San Martín, sobre los aliados de Pizarro favorecidos con encomiendas por La Gasca, en Medina 1895, VII:159-177.

Tal como relata Calvete, *descargar la tierra* de pretendientes a mercedes que podían volver a perturbarla tiene un sentido coyuntural comprensible, pero ello entrañaba otras consecuencias graves: con dicha política, La Gasca aceptaba la continuidad del ciclo de la Conquista y que perdurara la *destruición* de los indios del Perú.[12] Tampoco La Gasca se atrevió a enfrentar según sus convicciones la conflictiva cuestión del trabajo indígena en Potosí. Compartiera plenamente o no el sobrecogimiento de fray Domingo de Santo Tomás (Potosí "es boca de infierno que para tragar ánimas ha permitido Dios que se haya descubierto en esta tierra"), La Gasca parece sincero cuando reprueba sacar los indios de hasta más de 160 leguas de distancia para echarlos a Potosí como "cosa que no se puede disimular sin grandísima ofensa de Dios y gran cargo de conciencia y peligro de incurrir en ira de su majestad y aún escándalo de los que lo vean" (DGP, I:544). Sin embargo, La Gasca no se atrevió a desafiar a los encomenderos y *soldados* que tenían indios en Potosí; como apunta su cronista, "aunque la ordenanza que disponía que no echasen indios a las minas no era de las revocadas, ni quiso Gasca mandar absolutamente que se guardase, por no caer en desgracia con los que, hasta tener la tierra muy sujeta y pacífica, habían menester. Y así con sagacidad ha prohibido que no echasen indios a las minas, so color que están muy trabajados por las guerras pasadas y por padecer mucha hambre..." (Calvete 1965:58).[13]

Pero si bien la prudencia temerosa de La Gasca podía causar desazón en España a fray Bartolomé de las Casas,[14] esa cautela no le impidió promover un proceso tendiente a reformar el dominio español sobre los indios. Por ejemplo, reiteró la ordenanza que prohibía cargar a los indios y dispuso que los españoles pagaran las cosas que tomaban en los tambos "por el precio convenible... conforme al valor de los mantenimientos" (Calvete 1965:58-59). Y para descargar más la conciencia de su majestad, La Gasca emprendió la acción esencial de tasar los tributos de las encomiendas. En el Cuzco, a finales de mayo de 1548, anunció este propósito en una reunión de notables que ha sido descrita por el cronista Calvete:

12. En su carta al rey de 1550, fray Domingo de Santo Tomás criticó en forma ácida la política de **entradas** de La Gasca (Vargas 1937:21-24). Sobre esta cuestión, el documento más importante de La Gasca es su carta al Consejo de Indias del 28 de enero de 1549, publicada en CDIHE, L:5-37.

13. El cronista está transcribiendo aquí un párrafo de la carta enviada por la Gasca al Consejo de Indias el 28 de enero de 1549: ver GP, I:152, y asimismo pág. 227.

14. Como lo revela una carta de 1549 del fraile dominico, publicada y estudiada por M. Bataillon (1976:259 y 265).

"juntando el arzobispo de Lima y los obispos del Cuzco y de Quito y otras personas principales que se hallaban en aquella ciudad, [Gasca] les dijo que era justo que se mirase muy bien lo que los indios naturales habían de dar a los encomenderos de aquella tierra y señores temporarios, y lo que dellos habían de recibir de los indios. Y que para aquello era menester que se tasasen los tributos, porque nunca se había oído que los vasallos y tributarios no supiesen lo que habían de dar a sus señores, ni ellos lo que habían de recibir y pedir, lo cual era dar ocasión a los que tuviesen poca conciencia de destruir y desollar a los indios, de lo cual Dios se ofendía mucho y se deservía al rey, y era una de las principales causas por donde la Divina Justicia los castigaba con darles tan grandes azotes como desde que aquella tierra se conquistara hasta entonces se había visto entre ellos, de tanta discordia y muertes, robos y crueldades y tiranías tan indignas de ser oídas, por las cuales habían gozado muy poco de las grandes riquezas que en aquellas provincias habían sacado, y era cosa justísima que aquella tasa se hiciese, porque todos pudiesen vivir conforme a lo que era razón y ley de cristianos y de buena conciencia. Y para esto, porque él no tenía noticia entera de las personas ni de las cosas de aquella tierra, convenía que señalasen algunas personas de conciencia que lo entendiesen, para que se hiciese aquella tasa con que pudiesen vivir los unos y los otros. Y les encargaba que así lo hiciesen para que visitasen la tierra y se redujesen las cosas a una moderación, con tal que todos pudiesen vivir y servir a Dios y a su rey con aquel sosiego, paz y concordia que desearían y era ya justo que lo hiciesen. A todos pareció bien lo que Gasca les propuso de la tasa y todos conforme, con mucha voluntad, le respondieron que así lo harían" (Calvete 1965:26-27).[15]

La versión de Calvete señala que, junto a la natural aceptación de los prelados, hubo un consenso pleno para realizar la tasación en las "otras personas principales" —o sea los encomenderos que se hallaban en el Cuzco— "que eran los más y de más importancia de todos estos reinos"[16] y que éstos participaron en la selección de los visitadores.

15. La Gasca informó a España que luego de esta reunión se nombraron 72 visitadores "y se les ha dado instrucciones cómo la han de tener y repartido las partes que cada dos habían de visitar..."; los visitadores recién salieron a cumplir su comisión entre marzo y mayo de 1549 (DGP, I: 260 y 374).

16. Esta indicación pertenece a La Gasca; DGP, I:260.

Pese a obtener el acuerdo de los encomenderos, había temor entre los hombres que deseaban tasar el tributo para favorecer a los indígenas. La Gasca manifiesta este recelo como duda entre las razones de conciencia y la prudencia política, "cierto, si la conciencia no me remordiera de disimular los robos e inhumanidades que hasta aquí ha habido, y no me pareciera que dilatar de hacer la tasa era en gran prejuicio de la conservación de los naturales... la difiriera hasta que estuviera muy asentada la tierra..." (GP, I:236). La preocupación de La Gasca era compartida por los hombres que eligió para realizar la tasación general de los tributos.[17] El oidor Santillán supo recordar que el temor a una nueva rebelión de los encomenderos condicionó el criterio de los tasadores, pues si ellos "quisieran poner de la primera vez y con aquella coyuntura las tasas en el fiel de lo que era justo y razonable, fuera tan grande la desproporción dello a lo que les llevaban a los indios que pareciera a los encomenderos cosa insufrible; y con el descontento dellos, junto con la libertad en que estaban habituados, se presumía venir mayor daño...y por evitar esto pareció no apretarlo de una vez y bajar en las dichas tasas una buena parte de lo que les llevaban, aunque no fuese todo lo que era justo bajar..." (1968:123). La versión tardía de Santillán está corroborada por la carta que fray Domingo de Santo Tomás elevó al rey en 1550, donde manifiesta que ellos, como miembros de la junta nombrada por La Gasca para tasar los tributos, "atento a que esta tierra siempre ha vivido desordenadamente y a la gran sed y codicia de los españoles que acá están... y aún también acobardados de los atrevimientos que siempre en esta tierra se han usado, hánse habido en la dicha tasa harto más largos de lo que según razón y conciencia entienden que esta pobre gente pueden y deben dar... porque temen que si se apretasen mucho no rompiese para mayor mal de todos..." (Vargas 1937:4-5).[18]

Los hombres de la primera tasación general tenían temor en 1549, y en 1550, pero confiaban que el tiempo corto deparara un cambio de coyuntura para aplicar sus criterios de justicia. Estos anhelos son trasmitidos

17. La Gasca escogió inicialmente a los dominicos Loayza, Domingo de Santo Tomás y Tomás de San Martín, "los cuales ordinariamente entendían en ello. Y agraviándose el doctor Bravo de Saravia (porque había especial mandato de su majestad para que la tasación de los indios se hiciese juntamente con el Audiencia) se nombró al licenciado Cianca para asistir con los demás, y por su enfermedad se sustituyó después el licenciado Hernando de Santillán" (D. Fernández 1963, I:252).

18. En el mismo sentido la relación de fray Domingo de Santo Tomás enviada a fray Bartolomé de las Casas, publicada en CDIAO, VII:371-387 y también en Vargas, págs. 87-107. Vargas sugiere 1562 como el año probable de esta relación, pero es evidente que fue escrita en 1551 ó 1552.

por el arzobispo Loayza en 1551 al Consejo de Indias: "generalmente son odiosas las tasas y ansí lo estamos lo que hemos entendido en ellas. Acabadas será menester reveerlas, porque cosa tan general y confusa no se puede bien acertar de una vez. Y por ser esta la primera, y por otras causas, hemos tenido consideración a que no fuese muy estrecha y podíase mejor moderar en la segunda..." (CDIEP, I/4:215). El tono circunspecto del arzobispo es engañoso, pues ellos ya tenían elaborada la estrategia para revisar (bajar) las tasas. De nuevo Santillán constituye una calificada fuente para advertir el proyecto tramado por La Gasca, los oidores de Lima y los religiosos dominicos. En efecto, luego de reconocer que por temor se vieron obligados a fijar tributos muy altos en la primera tasación general, Santillán añade que La Gasca y los componentes de la junta tasadora esperaban nuevas y mejores condiciones políticas para reducir los tributos "a la tasa justa... ir bajando cuando pareciere que lo sufría el tiempo y la coyuntura que no resultaría inconveniente...". Con esta intención, sigue relatando Santillán, al otorgar los títulos de las encomiendas La Gasca reservó "en ellas por una claúsula de poder bajarlas y descargar los naturales cada y cuando que pareciese al audiencia o a las personas que para ello tenían comisión, y no se dió a los encomenderos más título ni propiedad que por vía de interín llevasen aquello hasta que se redujesen a lo justo...".[19] Será el propio La Gasca quien revela la estrategia que recomendó a los oidores y los religiosos dominicos para usar la claúsula mencionada por Santillán: las tasas de 1549 fueron altas e injustas para los indios, dice La Gasca, pues cuando se hicieron "no sólo se peleaba contra todos juntos los vecinos... pero aún contra toda la otra gente que mantenían los vecinos de las extorsiones que a los indios de sus encomiendas hacían... Y por eso amonesté mucho que cuando se viniese a retasas no se hiciese por junto como las tasas, sino que como los repartimientos viniesen agraviándose de estar cargados ansí, poco a poco y uno a uno, con nuevas informaciones, fuesen apretando más las tasas porque de esta manera, haciéndose con un vecino y no con todos, se podría más seguramente ir poniendo los tributos en la

19. Se trata de la última cláusula de los títulos de encomienda, donde la Gasca reservaba "como reservo en mi y en el que en mi oficio de presidente sucediere facultad de añadir o quitar en ella conforme a lo que el tiempo y posibilidad de los dichos caciques e indios requiere o pudiere". Si bien la cláusula admite dos posibilidades, aumentar o reducir los tributos, Santillán revela que su inclusión respondió a un solo propósito. Esta intención íntima de los hombres que dirigieron la tasación general y las retasas, explica el reproche de Santillán a Briviesca de Muñatones por su interpretación exclusivamente **jurídica** de los títulos y tasas de las encomiendas otorgadas por La Gasca; ver Santillán 1968:123.

cuantidad que convenía para que los indios quedasen descargados..." (DGP, I:506-507).[20]

Sin que ocurriera una modificación del "tiempo y la coyuntura" y desechando la recomendación de La Gasca de ir "poco a poco y uno a uno" afectando la renta de los encomenderos, el proceso de retasas se inició y se generalizó entre 1551 y 1552, apenas dada a conocer la tasación general. ¿Qué razones animaron a reemprender tan rápidamente la ofensiva contra los encomenderos? El oidor Santillán adjudica la calidad de precipitante a la movilización de las jefaturas étnicas, ante cuyos reclamos ellos deshacían sin más los agravios de la tasa o mandaban visitar "de nuevo el tal repartimiento, y se aclaraba el agravio. Y desta manera se hicieron muchas visitas en aquel reino por mandado del audiencia real a pedimento de los indios". Junto a estas retasas, prosigue Santillán, hubo otras por virtud de una provisión real que ordenaba a la audiencia de Lima enmendar las tasas "en lo que estuviesen excesivas quedando a los naturales, después de pagado el tributo, con que poder sustentarse y alimentar y dotar a sus hijos y suplir otras necesidades, porque en las primeras tasas no se tuvo la dicha atención, antes...se les mandó dar más de lo que podían; y en cumplimiento de la dicha provisión se reveyeron muchas y se retasaron parte de los dichos repartimientos y se desagraviaron los naturales..." (1968: 122 y 124).[21] En su notable escrito de 1561, Polo de Ondegardo exageró la participación de las jefaturas étnicas en el proceso de retasas, pues les atribuyó toda la iniciativa: "...a pedimento de algunos indios que se agraviaron se abajó el tributo que se había tasado; y visto por las provincias todos ocurrieron a esto..." (1940:159). Pero en 1571 Polo corrigió esta versión extrema, ya que describe la ofensiva para imponer las retasas como un acto de complicidad entre los oidores y religiosos y las jefaturas étnicas: "Pero aun no estuvo bien ejecutada la tasa cuando no faltó quien les certificase [a los señores étnicos] que agraviándose della se les abajaría; y cómo algunos de los que se lo decían eran de los mismos que lo habían de hacer, no fue mucho que los indios lo creyesen, mayormente cuando vieron que con sólo el pedimento de los primeros, sin otra solemnidad, abajaron algunos la parte y a

20. En enero de 1551 la audiencia de Lima informó al Consejo de Indias que los **soldados** se unían a los encomenderos al verse afectados igualmente por las tasas: "...como hay muchos soldados que han servido y quedaron sin suerte en el repartimiento pasado y con las tasas los vecinos no les darán de comer como se ha hecho, holgaron de que los vecinos estuviesen descontentos y hablaban mal de las tasas y que les pareció mal que los indios se sacasen de las minas y los soldados anduvieron algo desvergonzados en esto..." AL, I:25.

21. La cédula real que refiere Santillán se halla publicada en CDIAO, XVIII:476-480.

otros la tercia, y a otros más y menos; y ansí acudió todo el reino tan de golpe que no había otra cosa en que entender..." (1872:119).

Las versiones citadas, cotejadas y entrelazadas, muestran que la ofensiva de las retasas fue el resultado de una convergencia o *alianza* entre los señores étnicos, los religiosos dominicos[22] y los oidores de la audiencia de Lima, primer aparato orgánico que marca la presencia del estado invasor, para continuar recortando el poder y las rentas de los encomenderos. Pero debemos notar otro elemento. La provisión mencionada por Santillán refleja cual era la voluntad de la Corona en esos momentos y ello —junto con las otras cédulas y noticias procedentes de España que corroboraban la decisión de reparar la conciencia real— condujo a frailes y oidores a desechar la advertencia de La Gasca de gobernar en el tiempo corto con la máxima prudencia política.

Impresiona la audacia con que estos españoles religiosos y seglares volvieron a emprender la ofensiva contra los encomenderos. Muchos documentos de aquella época denuncian que retasaron los repartimientos sin nuevas visitas, sin llamar o atender los reclamos de los encomenderos. El virrey Nieva y los comisarios de la perpetuidad responsabilizaron directamente de este *desorden jurídico* al oidor Santillán y a fray Domingo de Santo Tomás, "los cuales, sin citar al encomendero ni ir a visitar los repartimientos ni tomar otra información ni entender ni saber si la tasa pasada era agraviada o no, retasaron muchos repartimientos sólo por su cabeza quitando a algunos la mitad y a otros más y a otros menos..." (GP, I:435). Uno de los personajes aludidos, el oidor Santillán, reconoce que otorgaron retasas con sólo escuchar a los jefes étnicos, pero aclara que hubo casos donde los reclamos indígenas se atendieron "en esta manera: que el encomendero nombrase una persona, y por los indios el audiencia nombrase otra, y los dos visitaban de nuevo el tal repartimiento, y se aclaraba el agravio. Y desta manera se hicieron muchas visitas en aquel reino por mandado del audiencia real a pedimento de los indios y otras por virtud de la provisión de su Majestad en que mandó quel audiencia entendiese en las

22. En Quito sobresalen los franciscanos con su provincial Francisco de Morales. La Gasca decía de él que era celoso "del servicio de Dios y descargo de la conciencia de su majestad y del buen tratamiento y conservación de los naturales y deseoso de su alumbramiento y conversión a nuestra santa fe católica..." (DGP, I:291). Toda la actuación posterior del franciscano confirmó la apreciación de La Gasca: ver nuestro trabajo, "Las rentas reales, el buen gobierno y la hacienda de Dios: el parecer de 1568 de fray Francisco de Morales sobre la reformación de las Indias temporal y espiritual" (1985).

dichas retasas" (1968:122). Santillán dice la verdad: se realizaron visitas en el proceso de retasas pero ¿fueron muchas como él sostiene?

Advirtamos, por último, que el proceso de retasas estuvo asimismo caracterizado por la decision de eliminar los servicios personales del tributo, lo cual "fue el artículo que más sintieron" los encomenderos según la apreciación del fiscal de la audiencia de Lima (CDIAO, III:265). Y que también los oidores pretendieron ejecutar el mandamiento de sacar de Potosí "los indios que contra su voluntad ni con ella estuviesen y que dende en adelante no se echasen con grandes penas..." (AL, I:22), hecho que exacerbó el encono de los encomenderos y de aquellos españoles llamados *soldados* que tenían indios en Potosí.

Esta nueva política tan radical provocó el levantamiento de una fracción de los encomenderos. Reflejemos de nuevo toda la coyuntura con algunos documentos de aquella época: "Empezáronse a hacer las retasas y unas se hacian por la visita sola que se hizo cuando la primera vez se tasaron, y otras muchas con que el cacique de cualquier repartimiento que se le antojaba venía o enviaba con un principal suyo a decir a los oidores que estaba muy cargado, y con esto le quitaban una parte de los tributos a veces no pequeña. Desto se quejaban los comenderos en diferentes maneras: unos decian que no se podía hacer sin oirlos a ellos también como al indio que se venía a quejar; otros decian que no se podía hacer retasa sin tornar a visitar los repartimientos... otros decian que no era posible sino que lo que les abajaban en las retasas era para aplicarlo después a su majestad" (CDIAO, III:264-265). Los reclamos empezaron a unificarse y estalló la rebelión por "que se tenía entendido que su majestad quería todo lo del Pirú para sí", "el Francisco Hernández y los demás no se alzaron sino por ver las libertades de los indios y de cómo no se tenía cuenta con los querer dar de comer, siendo ellos conquistadores de todo Perú. Y esto ha nacido de frailes y de los mismos oidores y querer tanto estrechar la tierra..." (CDIAO, III: 265 y 565). El alzamiento encabezado por Hernández Girón fue sofocado, pero la audiencia de Lima suspendió "las retasas hechas", "por aplacar esta furia vuestros oidores sobreyeron en lo del servicio personal y retasas..."[23] Tres años más tarde fue posible reiniciar la política de retasas, con la llegada al Perú del virrey marqués de Cañete.

* * *

23. Esta cita corresponde a una carta de 1555, escrita por fray Tomás de Santa María; CDIEP, II/5:56.

Nuestros datos numéricos son aún insuficientes para pretender medir el verdadero efecto provocado por las tasas de 1549 y las retasas de la década de 1550 en la magnitud del tributo indígena. Polo de Ondegardo nos da la principal referencia "totalizante" que poseemos sobre este problema, cuando dice que las tasas de 1549 redujeron a la mitad el tributo de la mayoría de los repartimientos "y en otros las dos partes y en otros... no fué tanta la diferencia y en alguno o algunos, aunque poco, fué lo mismo..." que antes. Y con las "que se hicieron después se han bajado los más, unas mucho y otras poco" (1940:162-163).

Aunque la referencia de Polo sea muy imprecisa, pone en evidencia que entre 1549 y 1560 operó una tendencia muy fuerte a la baja en el tributo de las encomiendas —(a la manera de Polo: "de la retasa a la tasa hay mucho, y de la tasa a lo que daban antes hay mucho más")— con variaciones muy marcadas entre los distintos repartimientos. A través de dos ejemplos observaremos algunos detalles interesantes de este proceso de tasas y retasas.

Cuadro I
Tributo en productos de los chupachus

	Tributo anterior	Tasa de 1549	Retasa de 1552
ropa (piezas)	2.400	1.920	1.000
costales	480	480	90
alpargates	960	720	525
coca (cestos)	360	320	280
maíz (fanegas)	1.040	780	1.000
papas (fanegas)	520	312	100
trigo (fanegas)			200
frijoles (fanegas)			12
ovejas	104	104	56
gallinas	3.650	2.190	700
puercos			50
miel (cántaros)	288	240	100
cera (panes)	1.200	960	2
sal (panes)	360	360	2 fanegas

Fuente: *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, Huánuco, 1967-1972.

El cotejo entre el tributo previo *negociado* entre el encomendero y los jefes chupachus y la tasa de 1549 y retasa de 1552[24] muestran una gran reducción del tiempo de trabajo dedicado a la producción de los bienes del tributo, con la consecuente ampliación del tiempo de trabajo que las unidades domésticas podían aplicar a la producción de sus propias subsistencias.

La nueva relación dada entre los tiempos de trabajo excedente y necesario es muy manifiesta en el sector de los objetos confeccionados con fibras, sobre todo para el rubro de las piezas de ropa. Para estimar este efecto, vamos a simplificar el cálculo de la energía humana con que cuentan los chupachus y tomaremos como referencia 800 unidades domésticas habitadas por *atun runas*; dejamos de considerar, por lo tanto, las casas ocupadas por viudas, viejos y viejas —aunque muchos de ellos contribuyen al hilado y tejido de las piezas de ropa— y que algunos *atun runas* se eximen de este trabajo por sus funciones especializadas. Sobre esta base, el tributo previo implicaba una carga de tres piezas de ropa por cada unidad doméstica, gravamen que desciende ligeramente por la tasa de 1549, mientras que la retasa de 1552 lo reduce de manera drástica al fijarlo en menos de una pieza y media de ropa por unidad doméstica. Considerando ahora el proceso de hilado y tejido, según la estimación más moderada que hallamos en la visita de los chupachus, la producción de una pieza de ropa consume unos tres meses de trabajo al equipo de "marido y mujer en el cual tiempo trabajan en otras cosas" y dos meses "no levantándose de hacer la dicha ropa sin entender en otra cosa" (Ortiz 1967:38). Estos datos sugieren una idea acerca del efecto que posee la reducción de una pieza y media del tributo en ropa sobre la relación trabajo excedente/trabajo necesario en cada unidad doméstica.

Con respecto al tributo compuesto por lo *cocido* y lo *crudo*,[25] entre lo cultivado y criado, aunque con leves descensos la tasa y retasa han mantenido la importancia de la coca y el maíz, mientras provocan una notable disminución en el volumen de las fanegas de papas. No cabe duda que el criterio para reducir de manera diferente el tributo en *lo cocido* ha sido determinado por el sistema de pisos ecológicos que controlan los chupa-

24. Sobre la retasa de 1552, el encomendero de los chupachus reclamó en 1561 por haberse hecho "sin oirme ni sin hacer otra ninguna diligencia de las que se requerían en lo cual fue notablemente agravio por haberme dejado tan poca cosa con lo cual yo ni mi mujer e hijos casa ni familia nos podemos sustentar..." (Ortiz 1972:6).

25. J. V. Murra ha usado estos conceptos para analizar el tributo indígena: "Las etnocategorías de un **khipu** estatal", en **Formaciones económicas y políticas del mundo andino**, Lima, 1975, pág. 251.

chus.[26] En *lo crudo* (miel, cera, sal), la retasa dispuso fuertes bajas, seguramente motivadas por las quejas indígenas que las señalan como contribuciones muy gravosas; en efecto, en una visita posterior, los jefes chupachus declaran que "sienten mucho trabajo en ir a buscar la cera y miel", "que no tienen plata que dar que si la tuvieran más holgarían dar plata por la cera y no por la sal que también ellos la han menester para sí y lo mismo hicieran en darla por otros tributos que les son trabajosos de dar", mientras los mitimaes incas se quejan mucho de la sal, "le es trabajosa de dar en el tributo porque van por ella lejos", "querían que se le quitase la sal que también la compran a dinero y todo lo que ganan en alquileres lo gastan en estas dos cosas..." (Ortiz 1967: 40, 29 y 1972: 50, 42).

Respecto al tributo dado al encomendero bajo la forma de servicios personales, debemos distinguir entre el tiempo de trabajo cedido de un modo colectivo y el transferido a través de los *mit'ani*. Para la primera forma, la tasa de 1549 de los chupachus mantiene la anterior obligación de cultivar para el encomendero 4 chácaras de trigo, 4 de maíz y 2 de algodón. En la retasa de 1552 se conserva el mismo número de chácaras de maíz pero las de trigo suben a 6 y se eliminan las de algodón; considerando el volumen de trabajo que consume el cultivo de la fibra, tenemos en consecuencia otra reducción del tiempo de trabajo excedente.

La retasa de 1552 indica, asimismo, el propósito de eliminar los servicios personales dados a los encomenderos bajo la forma de *mit'ani*. La tasa de 1549 mantuvo todos los *mit'ani* que los chupachus daban antes al encomendero: 20 carpinteros, 30 cumbicos con sus mujeres, 40 "mitimaes", 6 pescadores, 8 porqueros, 60 efectivos para la coca, 8 tejeros y olleros y 29 "anaconas e indios de servicio" (Ortiz 1967:308). Pero la retasa de 1552 suprime enteramente el flujo de indígenas *mit'ani* hacia las tierras del encomendero y sólo establece como obligación de los chupachus el dar "en vuestras tierras ocho indios para guarda de ganado de vuestro encomendero" (pág. 315). Agreguemos que en el caso de los yachas —grupo comarcano a los chupachus—, el cotejo de la tasa de 1549 con la retasa de 1553 señala una disminución del tributo en dinero y productos, pero lo que sobresale realmente es la reducción de los servicios personales: la tasa de 1549 otorga al encomendero de los yachas el servicio de 30 indígenas, 24 de ellos residiendo en la casa y tierras del encomendero, mientras que la

26. Hemos analizado con atención este aspecto en **Intercambios en los territorios étnicos entre 1530 y 1567, según las visitas de Huánuco y Chucuito**, 1983, incluido en esta compilación: cap. II.

retasa de 1553 sólo autoriza el servicio de 2 efectivos en las propias tierras indígenas (Ortiz 1972:285-292).

Esta enérgica reducción del tributo en trabajo (o energía) en las retasas de los chupachus y yachas tiene como antecedente una real cédula de 1549, que mandaba a la audiencia de Lima revisar las tasas que fueran "muy excesivas e que los indios dellos no la pueden buenamente cumplir ni pagar" y quitar del tributo de las encomiendas "todos los servicios personales que hubiera en ella... por cuanto como dicho es nuestra voluntad es que en la tasación de los dichos indios no se tase ningún servicio personal ni se conmute después de tasados...".[27] Calvete incluye en su crónica un importante dato sobre esta orden real de no otorgar servicios personales en las tasas: recibida en Lima, "comunicándolo Gasca con el arzobispo y oidores, les pareció que hasta consultarlo debían moderarlo cuanto fuese posible... y si aquello se hiciese, se recibiría con mala voluntad. Y lo mejor era tenerlo secreto, de manera que de aquí a tres años se podría haberse quitado del todo, y así se hiciese y se consultase con el Emperador y con los de su Real Consejo, y si otra cosa mandasen se ejecutase al pie de la letra" (1965:90).[28]

Suspendida así la ejecución de la cédula, una carta de 1552 de la audiencia de Lima informa sobre lo sucedido después: un nuevo oidor, el licenciado Altamirano, trajo de España la instrucción de que se "ponga diligencia en la guarda" de la cédula y la audiencia se vio obligada a pregonarla en todas las villas del Perú. Pese a que los encomenderos "han tomado ásperamente" la publicación de la cédula y suplicaron no ejecutarla, la audiencia decidió eliminar todos los servicios personales que se daban en la casa y en las tierras de los encomenderos, pero considerando "que no convenía quitarlo de golpe por el estado en que la tierra está", los oidores optaron por dejar aquellos servicios personales "que se les manda hacer en las tierras de los indios, de sementeras y guardas de ganados..." (AL, I:47). El tono de temor que trasluce la carta de los oidores induce a la duda sobre la verdadera dimensión que alcanzaron sus decisiones; el ejemplo de las retasas concedidas a los yachas y chupachus revela que —aún sin aplicar totalmente la cédula— procedieron a una drástica reducción de los servicios personales, a una severísima disminución de la renta en trabajo de las encomiendas. Podemos comprender ahora, en consecuencia, el resentimiento de los encomenderos y el temor que debió em-

27. La cédula se halla publicada en CDIAO, XVIII:505-509 y CDIEP, I/4:168-170.

28. La versión de Calvete se confirma por una comunicación de la audiencia de Lima: AL, I:46.

bargar a los oidores. Este último sentimiento fue confirmado por los hechos y, debido al alzamiento de Hernández Girón, los yachas y quizás también los chupachus debieron volver a sujetarse a las tasas fijadas en 1549 por La Gasca, con todos los servicios personales allí otorgados.

Con la llegada del virrey Cañete se reanudó el proceso de las retasas interrumpido por la rebelión de los encomenderos. Según todos los datos, el nuevo virrey se empeñó en ejecutar las instrucciones reales de visitar continuamente la tierra para desagraviar a los indígenas, mediante la reducción de aquellas tasas excesivas y la supresión en lo posible de los servicios personales.[29] Para la región de Huánuco, sabemos que los yachas obtuvieron del virrey una provisión para tributar según lo acordado en la retasa de 1553 (Ortiz 1972:6), y que los quichuas mitimaes, que formaban un mismo repartimiento con los yachas, son favorecidos con una retasa.

Cuadro II
Tributo en productos de los quichuas mitimaes

	Tasa de 1549	Retasa de 1559
ropa (piezas)	100	100
maíz-trigo (fanegas)	300	350
papas (fanegas)	150	suprimidas
frijoles (fanegas)	8	suprimidas
sal (fanegas)	6	3
puercos	12	12
aves	200	200
	30 alpargates, 10 costales, 2 mantas, 2 mandiles, 20 sogas, 2 colchones, 2 toldos, 4 manteles, 40 pañizuelos, 10 maderos, 12 bateas, 12 platos, 12 escudillas, 2 sillas	suprimidas

Fuente: *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562,* Huánuco, 1967-1972.

29. Las instrucciones recomiendan a Cañete actuar con cautela; el rigor en la reducción de tributos y eliminación de servicios personales sólo debía aplicarse para los repartimientos que fueran vacando; estas instrucciones se hallan publicadas en CDIAO, XVIII:548-562, GP, II:437-447 y en L. Hänke (1978, I:45-53). Desconocemos cuantos repartimientos visitó y retasó Cañete, tampoco sabemos cuantas provisiones concedió para volver a guardar las retasas

La retasa de 1559 otorgada a los quichuas mitimaes ha estipulado una reducción del tiempo de trabajo consumido en el tributo en productos. Pero además concede otra baja mayor en la forma de la renta en trabajo, pues la tasa de 1549 obligaba a los quichua mitimaes a cultivar 8 fanegas de maíz y de trigo y tener de continuo 18 efectivos de servicio en las tierras del encomendero; la retasa de Cañete suprime estas obligaciones (Ortiz 1972:295-297). La reducción del trabajo excedente ordenada por Cañete impresiona aún más cuando se considera que entre los quichua mitimaes había aumentado la disponibilidad de energía. La tasa de 1549 se impuso cuando dicho grupo registra unos 120 efectivos tributarios; Cañete concede la retasa teniendo constancia que los quichuas mitimaes habían aumentado en un 50% sus efectivos tributarios, ya que una visita de 1557 registró 178 hombres casados (págs. 293 y 255).

* * *

Hacia 1560, cuando finaliza la tercera década de la invasión europea, en el Perú parecía más consolidada la posición del estado contra "la raíz ponzoñosa de la tiranía y cautiverio" que destruía a los indios, como calificaba el padre Las Casas al dominio de los encomenderos. Para proteger a los indios del poder codicioso de los encomenderos, se había ido ejecutando una política que el mismo Las Casas condensara en 1543: "parece que el verdadero remedio de este tan dañoso peligro sería que... vuestra majestad mande que los españoles no vayan ni entren en los dichos pueblos de los indios, y que los oficiales de vuestra majestad les acudan con los tributos y rentas que los pueblos les habían de dar después de tasados y moderados, según las reglas de justicia y razón..."[30]

Sin embargo el visitador Ortiz de Zúñiga, en 1562, al indagar sobre el cambio fundamental que promovió La Gasca con la primera tasación general de los tributos, recibió del señor de los chupachus Diego Xagua esta respuesta: "...antes que tuviesen tasa daban lo que podían y sentían menos

otorgadas anteriormente por la audiencia de Lima. La única referencia cuantitativa que poseemos refiere su participación en los títulos —nuevos o por sucesión— de un tercio de las encomiendas peruanas: ver el documento de 1561, "Relación de los vezinos encomenderos que ay en estos reynos del Perú en los pueblos poblados de españoles", publicado por T. Hampe (1979:82-115).

30. "Memorial de fray Bartolomé de las Casas y fray Rodrigo de Andrada al Rey, 1543", en **Obras escogidas de fray Bartolomé de las Casas**, V, Madrid, 1958, pág. 186.

trabajo, porque con los azotar el mayordomo y criados del encomendero decían que no tenían lo que les pedían y no lo daban. Y después que se les dió tasa han de dar por fuerza lo que les está tasado y si no que los tienen presos y con esto reciben más fatiga..." (1967:33). La posición del señor étnico, al ser vertida en una indagación burocrática española, es poco clara y ofrece distintas opciones de *lectura*. Una posible es que Diego Xagua reclama a los españoles que pretendieron favorecerlos con la tasa del tributo el haber *descontruído el sistema que regulaba la producción del excedente en el Tawantinsuyu.*

Para nuestro propósito basta ahora repetir, aunque elimina algunos rasgos, la generalizacion de Polo de Ondegardo acerca de la forma dominante empleada en el Tawantinsuyu para extraer el excedente de las organizaciones étnicas: "dado caso que el tributo que se daba al Inca consistía de muchas cosas, todo resultaba del trabajo de las personas sin estar limitada la cantidad". Para el oro, el tejido de ropa, los cultivos, los grupos étnicos "no estaban obligados al cuanto más del trabajo", "que se cogiese poco o mucho, no estaban obligados a cantidad, de manera que en la orden destos naturales no se halla, ni yo he podido averiguar, que ninguna gente de la que sujetó el Inca estuviese obligada a tributo tasado y en particular contribuyese más de con su trabajo cuando se lo mandaban conforme al repartimiento que se hacía". En la inevitable operación, Polo redujo esta forma dominante indígena a las categorías del código europeo: "es muy averiguado, y en esto no se puede poner duda, que todo cuanto los indios daban al señor soberano fueron servicios personales" (1940:165).[31] La reducción que efectúa Polo de las estructuras indígenas al otro código conduce el análisis hacia nuevos planos: cuando la Corona y sus aparatos instalados en el Perú, junto a los religiosos, manifiestan la intención de eliminar del tributo los servicios personales, pretendiendo controlar a los encomenderos y dar orden y justicia en la tierra, ¿acaso no llevan a cabo también una ofensiva contra las *costumbres indígenas de tributar*? Sí, pero parece haber una imbricación compleja de continuidades y rupturas, cuyas modalidades y tiempos de ajuste no conocemos bien todavía.

Aunque carezcamos de los detalles puntuales, parece indiscutible que en esa primera fase, donde los encomenderos *negociaron* el tributo con los jefes indígenas, los europeos aprovecharon la forma que imperaba en el

31. M. Rostworowski, estudiando la visita de Huancayo, manifiesta dudas sobre la generalización de Polo: "tampoco podemos decir si la energía humana fue la única fuente de ingresos del Estado" inca; 1977:68-71.

Tawantinsuyu para extraer excedentes de las organizaciones étnicas. En la visita de Huánuco de 1562 se recogió la siguiente declaración de un principal quichua mitimae: "no supieron ellos la razón" porque los encomenderos les pidieron tributos antes de 1549, "más de poder decir que así como servían al inca sirviesen a ellos y estos indios así lo hicieron y esto entiende este principal de todo ello" (Ortiz 1972:51). El Inca *pedía* tributo en energía y tenía poder, según entendieron los españoles, para decidir donde y cómo aplicar esa energía. Y "así como servían al inca sirviesen a ellos", los encomenderos empezaron a *pedir* yanas, la energía colectiva de los pueblos y, sobre todo, *mit'ani* para formar equipos de trabajo de distinta dotación de efectivos para algunos cultivos especializados, transportar cargas y sacar oro y plata.

Si bien es manifiesta la continuidad del sistema indígena de tributar en energía "sin estar limitada la cantidad" que "resultaba del trabajo de las personas", algunos datos sugieren que los encomenderos también pidieron como tributo volúmenes determinados de productos antes de la tasación general de 1549. Por ejemplo Hernando de Santillán, cuya *Relación* constituye una fuente de gran calidad para estos temas, afirma que en 1549, "en el tasarse los dichos tributos, no se hacía más de ver por la visita el memorial de las cosas que los encomenderos les hacían tributar y de los servicios personales que los llevaban, y por el mismo iban bajando de cada cosa un pedazo, teniendo alguna atención al número de los indios, no quitando en género ninguna cosa de las que les daban..." (1968:123). Santillán está señalando aquí algo que podemos comprobar en las visitas de Maranga y de los chupachus: antes de la tasación general los grupos étnicos —o parte de ellos— daban al encomendero, junto a los llamados servicios personales, un conjunto de bienes cuyo volumen parece haber sido determinado previamente.

En un parecer de 1554 La Gasca sostiene que, aún sin atreverse a quitar del todo los servicios personales que gozaban los encomenderos, en la tasación general de 1549 "limitóse lo más que pude, dejándoles solamente servicio para dentro en casa y para traer leña y yerba..." (DGP, I:507). De acuerdo a lo que hemos señalado en páginas anteriores, en este parecer La Gasca exagera o tergiversa la política seguida contra los servicios personales en la tasación general. Pero sin duda él inició una gran ofensiva contra la *forma indígena de tributar.*

Debemos observar, en primer lugar, la prohibición a los encomenderos de pedir indios para carga en sus repartimientos. La Gasca no hiperboliza al decir que "lo de las cargas ha sido una universal pestilencia para

ellos", es una de las "dos cosas que más fatigan y disminuyen los indios". Y fue consciente que al prohibirlas negaba la reproducción de un elemento tributario del Tawantinsuyu: dictó la provisión "aunque ellos estaban en posesión de servir destas dos cosas en tiempo de los incas, pero era con trabajo y carga muy moderadas y muy pocas...".

En segundo lugar, la tasación general iniciada en 1549 modificó la figura bajo la cual los indígenas producían maíz para el Inca. Según el documento que publicamos sobre la composición y volumen del tributo fijado por dicha tasación, las organizaciones étnicas fueron obligadas a entregar a los encomenderos 170.624 fanegas de maíz y trigo, mientras que la circulación de energía para cultivar sementeras a los encomenderos se estipuló en 2.906 fanegas de sembradura. La desproporción entre un tributo en producto cuya magnitud se determina y un tributo en energía "sin estar limitada la cantidad" que "resultaba del trabajo de las personas", alcanzó su mayor extremo en los dos principales distritos productores de cereales, Lima y Quito, donde las tasas fijaron la entrega de 37.520 y 25.317 fanegas de maíz contra sólo 229 y 31 fanegas de sembradura.

Procuremos percibir las transformaciones ocurridas en el tributo dado en oro y plata. Antes de 1549 los encomenderos parecen obtener los metales preciosos bajo diferentes formas. Según algunos documentos, ellos reclamaron cantidades determinadas de oro y plata, contradiciendo así la reproducción del sistema indígena.[32] Pero otros documentos indican que también solían pedir provisión de energía a través de equipos con dotaciones determinadas de efectivos, que rotaban por turnos. En esta última situación, la continuidad de la forma indígena podía ser perturbada si los encomenderos estipulaban un rendimiento calculado por cada efectivo indígena o asumían el control del proceso de producción, desplazando a las jefaturas étnicas de su tradicional función de dirigir el trabajo excedente de sus colectividades.[33]

32. Caracterizando al sistema de la encomienda que imperó hasta la tasación general, Santillán refiere que el principal tributo que pidieron los encomenderos "era el oro y plata, sobre esto era todo el rigor; pero con todo eso, por no poner mal fuero, les pusieron que tributasen de todos los géneros que tributaban al inca...que se informaron bien dellos así por los quipos como por otras vías de azotes y chamuscaduras...en cuanto al oro y plata, dábanles unas piedras grandes y decían que el peso de tantas piedras de aquellas las habían de dar de oro y plata cada año..." (1968:121).

33. Hay casos de continuidad sin estas perturbaciones; en una visita a los pueblos de Guanca, previa a la tasa de 1549, los jefes indígenas declaran "que lo que al presente hacen es que traen doscientos indios en su tierra en el río de Choquybanba sacando oro y les dan [a sus dos encomenderos] lo que sacan, sin que con ellos acuda español porque sus amos no le traen con ellos ni le tienen en los pueblos..." AGI, Justicia 397.

En la *Relación* de Hernando de Santillán tenemos la mejor exposición sobre los criterios usados por los tasadores de 1549 para regular el tributo en oro y plata:

> "...aunque derechamente no los mandaron dar indios para echar en las minas como antes se hacía, pero *indirecte* los necesitaron por las tasas a andar en ellas, porque en mandarles dar oro y plata se tuvo respeto a que en las provincias en que los indios alcanzaban minas en sus misma tierra o en comarca de veinte o treinta leguas, se les mandó dar oro y plata; y en cuanto a la cantidad, se tenía respeto al número de los indios que había en cada repartimiento...y deste número se hizo consideración que de cada cien indios podrían enviar a las minas de Potosí ocho indios en las partes que estaban más desviadas, y en las otras más cercanas diez; y que estos podrían sacar cada semana a dos pesos y medio cada uno fundidos y marcados...y aquello se les mandó dar de tributo en lugar de los indios que [antes] echaban a las minas, que eran muchos más porque estaba en albedrío del encomendero. En las demás minas se hacía esta moderación conforme a la riqueza o pobreza dellas, y en las de oro así mismo, regulando lo que cada batea podría sacar cada día. En otras partes donde no alcanzaban minas en la distancia dicha ni mucho más, también se les mandó tributar plata y oro, por razón de los resgates que se entendía que tenían con otros indios que la alcanzaban; y en otros donde tampoco alcanzaban resgates, también se les mandó tributar sólo con consideración de no dejar sin plata a los encomenderos, de cuya causa los naturales son constreñidos a otra manera de trabajo para haberla, más pesada y perjudicial a su salud que la de las minas, que es ir a los pueblos de españoles a alquilarse para las obras y labranzas y otros servicios, en que ganan lo que tributan..." (1968:123-124).[34]

34. En su informe de 1561, Polo de Ondegardo presenta una versión bastante parecida a la de Santillán, aclarando que su información procede de uno de los responsables de la tasación general ¿fray Domingo de Santo Tomás? Esta mita **indirecte** con regulación de la plata a entregar al encomendero cae también dentro de la problemática del "consentimiento" que hemos analizado antes; en la "visita de los indios Charcas", el visitador anota sus preguntas y las respuestas de los jefes: "preguntado que indios darían en las minas de Potosí cada un año al dicho don Alonso de Montemayor su amo, dijeron que le darán de buena voluntad siempre cuarenta indios que anden en las dichas minas de Potosí los treinta hombres y diez mujeres... Fueles preguntado que dará cada un indio cada semana de cacilla al dicho su amo, dijeron que le darían de buena voluntad dos pesos cada un indio cada semana..." AGI, Justicia 434.

El texto de Santillán contiene varios elementos importantes para analizar la transición implícita en la tasación general de 1549. Uno de ellos es la sustitución ya *normativa* de la forma indígena de tributar oro y plata; el patrón primitivo de medida, energía sin obligación de la cantidad a producir, fue reemplazado por un patrón de medida dado por el peso del oro y la plata. Es cierto que el nuevo patrón guardó como referencia el *quantum* de energía disponible en las organizaciones étnicas, pero al flujo regulado de energía indígena hacia las minas (8% o 10% de los efectivos tributarios) se le impuso un determinado rendimiento productivo. Asimismo, el texto de Santillán nos dice que el tributo en oro y plata fijado por las tasas de 1549 causó dos alteraciones profundas en el modo de producción indígena: 1) empezó a modificar la naturaleza de la ciculación de bienes entre los grupos étnicos, pues se les obligó a introducir el oro y la plata como patrón de valor en sus intercambios; 2) creó una oferta limitada de fuerza de trabajo, al obligar a los indígenas a ir "a los pueblos de españoles a alquilarse" para poder pagar la plata o el oro fijado en las tasas tributarias.

El análisis histórico tradicional maneja el supuesto de que fueron exclusivamente los encomenderos quienes resistieron la proscripción de los servicios personales. Pero el principio de identidad existente entre la categoría española *servicios personales* y la forma de tributar en el Tawantinsuyu, nos obliga a indagar si las jefaturas étnicas también asumieron una posición de resistencia contra los cambios promovidos por el estado colonial. Aunque tenemos un conocimiento muy pobre sobre esta cuestión, la respuesta debe ser indudablemente positiva.

Tomemos en cuenta las negociaciones entre encomenderos y jefes indígenas para *conmutar* los tributos fijados por las tasas. Muchos documentos de aquella época condenan las conmutaciones como acciones unilaterales de los encomenderos o que benefician únicamente a ellos; por ejemplo, fray Domingo de Santo Tomás dice que "nunca jamás los españoles piden conmutación de tributos si no son con muy gran provecho suyo y perjuicio de los naturales" (Vargas 1937:90). Pero una cédula de 1549, reiterada en 1563, refleja mejor las voluntades participantes en estas sustituciones: la audiencia debe impedir que se conmuten los productos fijados en las tasas del tributo por servicios personales, "aunque sea de voluntad de los caciques e indios de los tales pueblos, y que digan que hacen los dichos servicios personales en lugar de los tributos que les están tasados y que ellos lo quieren y piden ansí..." (CDIAO, XVIII:506).

Consideremos otra situación. Habiendo partido de Lima, La Gasca recibió unas cartas del Perú: "me dicen... que se entendía en la tasa y que

en ella se habían ofrecido dos dificultades; la una era en la manera de tasar los indios de los Charcas, porque los mismos indios decian que holgarían de dar antes indios para las minas que no otro tributo... Lo otro que me escribían que se les ofrecía [a los indios] era que en lugar del tributo que de maíz se les había señalado hiciesen alguna sementera a sus encomenderos" (CDIHE, L:155-156). De acuerdo al supuesto tradicional, estos reclamos indígenas responderían a una maniobra decidida y emprendida por sus encomenderos. Sin embargo, de la escueta versión dada por La Gasca, se percibe que los informantes del Perú le presentan los reclamos indígenas como acciones autónomas, sin que dependieran de los encomenderos.[35]

Todos los datos conocidos señalan la existencia de una *alianza* entre los señores étnicos y los religiosos y oidores que dirigieron la tasación general, tendiente a reducir el *coeficiente de explotación* imperante en el sistema de la encomienda. Ahora empezamos a percibir que también hubo divergencias y tensiones entre ellos. En el conflicto suscitado alrededor del tributo en maíz, por una parte aparece que los jefes indígenas reclaman por el método desestructurante empleado en la tasación, que reemplazaba el cultivo de sementeras (aplicación de energía "sin estar limitada la cantidad" a cosechar) por la obligación de entregar volúmenes determinados de maíz. Por la otra, resulta sintomático la posición asumida por La Gasca ante el reclamo indígena por la forma impuesta al tributo en maíz: "A esto les respondí que tampoco me parecia esto bien, porque aliende de ser contra la voluntad de su majestad, que no quiere que los indios den servicio personal y con gran razón, porque aquello parece cosa de labor, sería dar mano a los encomenderos para poderse servir de los indios, trabajándolos no solo en las sementeras pero en otras cosas, porque los españoles en las Indias, según su codicia, poca entrada han menester para usar peor que de esclavos de los indios". Obediente a su majestad, conocedor de la desordenada codicia de los encomenderos, con piedad cristiana hacia los indígenas, La Gasca podía ser un modificador de las estructuras andinas.[36]

El reclamo de los indios de Charcas para dar plata y "no otro tributo"

35. Fray Domingo de Santo Tomás debió ser uno de estos informantes; en su carta al rey de 1550 que ya hemos citado varias veces, él reconoce esta autonomía de los curacas aunque emplea adrede un lenguaje enturbiado.

36. También lo es fray Domingo de Santo Tomás; en la relación que envió a las Casas en 1551 ó 1552, fray Domingo rechaza los reclamos indígenas y solicita el apoyo de las Casas para que los tributos en sementeras incluídos en la tasación general "se quiten...conmutando las dichas sementeras en número...en tamaño y peso..." (Vargas 1937:95-96).

debe ser aclarado en un punto: no pretendían dar "indios para las minas", así en general como escribe La Gasca, sino para Potosí específicamente. Es decir, para ese primer Potosí caracterizado por la fundición en *huayras*, donde los indígenas poseían un alto grado de control y participación en todo el proceso productivo de la plata; ni siquiera fray Domingo de Santo Tomás podía borrar ese Potosí *indígena* imaginando el Cerro como una "boca de infierno" permitida por Dios.

El conflicto de Charcas referido por La Gasca ya ha concitado la atención de los historiadores.[37] Resumamos estos aportes en función de nuestro problema: las presiones de La Gasca y la audiencia de Lima para que los indígenas abandonen Potosí son fuertemente resistidos por los encomenderos y *soldados*; entre otras acciones, ellos levantan en 1550 una información en Potosí donde acuden a declarar numerosos jefes étnicos de La Paz, Cuzco y La Plata: de los 26 testimonios indígenas conocidos, 23 son favorables a la permanencia de sus grupos en Potosí. Barnadas ha subrayado la razón principal sostenida por los jefes para continuar en Potosí: "...porque en su tierra no tienen que dar a sus amos..." (1973:270). Al respecto nos parece que fray Domingo de Santo Tomás ajusta y esclarece tales declaraciones cuando, exasperado contra los jefes por su manifestación a favor del trabajo en Potosí, admitió de todos modos que si los indios "no andan a las minas... han de dar tributo de ganado y ropa y comidas que es la cosa que ellos tienen en más, por haber poco de todo ya y ser cosa muy necesaria para ellos..." (Vargas 1937:19). Podríamos combinar varios elementos buscando entender porqué el poder étnico prefiere tributar con la plata sacada de Potosí, pero ahora nos importa más sugerir una hipótesis: al observar fray Domingo que los indios se resisten a *dar* ganado, ropa y comidas por ser cosas muy necesarias para ellos ¿podemos interpretar que las tasas que él está regulando transgreden otra regla estructural del sistema tributario andino, aquella por la cual ningún *atun runa* "contribuia de la cosa propia ni de lo que cogía sino sólo del trabajo de su persona"? De ser así, entonces el fraile dominico rehusa la ideología andina cuando, al descalificar a los jefes étnicos por reclamar una tasa en plata y llevar sus indios a Potosí, dice: "qué parte son ellos para que por su dicho se haya de poner ley de andar a las minas tan contra todas leyes humanas y divinas y

37. M. Helmer 1950 y 1959; un importante resumen de este problema en Barnadas 1973:261-283. V. Barriga publicó parte de las informaciones levantadas en Potosí (1933-1953: I y IV).

en tanto perjuicio de la tierra y de los naturales della..." (Vargas 1937:19-20).[38]

Polo de Ondegardo reprochó a los tasadores de 1549 haber cambiado la forma indígena de tributar en energía por un patrón de medida fundado en volúmenes de productos. En su crítica, Polo alegó que la renta en productos de la encomienda involucraba en la sierra a dos sistemas agrícolas: el cultivo "en tierras de regadío y en valles donde corre poco riesgo", y el cultivo en tierras altas y de temporal con un ciclo metereológico demasiado irregular ("... hay muchas tierras en este reino que en lo que toca a comida corren el mismo riesgo que en España o mucho mayor, o por falta de agua o por sobra de hielo, o por demasiada agua o por no acertar con el tiempo, de manera que ordinariamente en cinco años faltan los tres, y algunos son tan estériles que en los pueblos no se coge la quinta parte de lo que es menester..."). Polo aduce que los pueblos situados en las tierras de regadío y en los valles menos sometidos al azar del clima "tienen la comida segura" y pagan el tributo "sin pesadumbre". Pero que era distinta la situación de los pueblos ubicados en tierras frías y de temporal, en donde la frecuencia de los años malos y la obligación de entregar una magnitud determinada de productos como tributo provocaba "un mundo de inconvenientes". Las unidades domésticas se veían expuestas a enterar el tributo con lo que producían en sus propias parcelas y así, "por razón del tributo, quedan puestos en necesidad todo el año ellos y sus hijos". Para mitigar el hambre, los indígenas debían malvender su ganado, entregarlo por comida a los encomenderos que por razón del mismo tributo tenían apropiada "toda la comida que se coge del repartimiento", o a despoblar estacionalmente los pueblos, "la más parte de la gente sale a sus aventuras y se están en los valles cuatro y cinco meses a sólo comer por su trabajo, y se contentan con volver mantenidos y con su par de cargas de maíz...".

Polo señala cómo en ciertas áreas, para cierta fracción de los pueblos indígenas, la forma de la renta de la encomienda impuesta por la tasación de 1549 erosionaba ese elemento del sistema indígena que eximía a las uni-

38. Cabe puntualizar que fray Domingo admitía el tributo en oro y plata para aquellos grupos que alcanzaban minas dentro de 20 leguas "lo cual ellos sacasen de las minas cómo y cuando quisiesen para dar sus tributos, sin que ellos anduviesen por fuerza ni con minero ni con número de indios señalado..." El provincial dominico Tomás de San Martín era favorable al trabajo indígena en Potosí, pero insistiendo en la autonomía de los equipos étnicos que fueran al Cerro; de él comentó La Gasca en 1549: "El provincial, según he visto por las cartas que escribe, representa utilidad de los naturales de andar en las minas de plata..." (GP, I:190).

dades domésticas de tributar con "la cosa propia...de lo que cogía", "de lo que cada uno criaba". Polo creyó necesario algún retorno. Sosteniendo que "no siendo el fuero malo es justo que se les guarde", pidió que los pueblos castigados por la frecuencia de los años de mala cosecha fueran vueltos a la antigua forma indígena del excedente medido y transferido en energía, que el poder colonial se allegara "a su costumbre, que es la más acomodada para que se pueda hacer, que considerados los indios y las tierras, no se tase la comida sino las hanegas que fuere justo que siembren para el encomendero..." (1940:168-169).

Los primeros encomenderos cambiaron la naturaleza del sistema indígena de dominación, cuando su desordenada codicia por el oro y la plata sustituyó la reciprocidad y la redistribución encarnada en el Inca. Después del triunfo militar de Xaquiguana, aquellos europeos que deseaban poner en justicia y razón la tierra, al desechar la forma en que las organizaciones étnicas cedían energía al Inca, erosionaron más las estructuras indígenas. Así parece haberse consumado la destrucción del modo andino de tributar. Pero bajo las normas de las tasas coloniales, los pueblos indígenas reprodujeron parte de sus fueros y costumbres: la distribución "sin agravios" del tributo entre las aldeas, la dirección del trabajo por sus jefes, sus modalidades de cooperación para producir los excedentes exigidos por los europeos...; es decir, pudieron aún resguardar ciertas zonas suyas del nuevo dominio.[39]

Los datos que hemos presentado son todavía insuficientes para elaborar una teoría de la descontrucción del sistema andino. El virrey Toledo prefirió usar en gran escala la principal forma de tributar para el Inca y su *mita* degradó más la *totalidad orgánica* de las colectividades étnicas.

39. Hemos mostrado el funcionamiento de estos niveles **resguardados** en nuestra ponencia "La producción de la renta en la esfera de la encomienda", presentada al XLI Congreso de Americanistas, México, 1974.

Apéndice documental

1. La Paz, 9 de enero de 1553. Súplica presentada por los vecinos encomenderos de la ciudad de La Paz, contra la provisión real de quitar los servicios personales en el Perú. AGI. Lima 1633.

Muy magnífico señor.

Juan de Espinosa en nombre del mariscal Alonso de Alvarado y Francisco de Barrionuevo y Juan de Rivas y Diego de Peralta y Diego de Uceda y Martin Dolmos y Juan de Vargas y García Gutiérrez de Escobar y el licenciado Chirino y Hernando de Godoy y Gonzalo Cerón, Antonio Munarez Navarro, Hernando Coronado, Antonio de Ulloa, Juan Rodríguez, Hernan Mexía, Diego de Castilla, Juan Ladrillero y Juan Vendres, Hernando Cavallero, Melchor Ramírez de Vargas, Baltasar Ramírez de Vargas, Juan de Illanes, Rodrigo Mexía, el licenciado León Hernando de Alvarado, Diego de Encinas, Diego Alemán, Francisco de Cámara, Gerónimo de Soria, Hernando de Vega, Alonso de Barrionuevo, Gómez de Rojas y los demás vecinos desta ciudad, con caución de rata que presto en nombre de los presentes por los que están ausentes, por virtud del poder que de ellos tengo de que hago presentación parezco ante vuestra merced y digo:

Que a noticia de los dichos mis partes y mia es venido como por mandado de vuestra merced se ha publicado en esta ciudad una provisión real, emanada del audiencia real de estos reinos que por su majestad reside en Lima inserta en ella una cédula de su majestad que habla cerca de quitar el servicio personal en estos reinos, por la cual dicha provisión nos es mandado que no más sirvamos más de los servicios personales de los indios que tenemos en encomienda, so las penas en la dicha provisión e cédula real que es su tenor de la cual aquí ha habido por repetido. Y a ello me refiriendo, digo que los dichos mis partes e yo por mi y en sus nombres obedecemos la dicha provisión con la reverencia y acatamiento como provisión real de nuestro rey y señor natural. Y en cuanto al cumplimiento de la dicha provisión y lo en ella contenido en perjuicio de los dichos mis partes y mio, no se debe cumplir ni ejecutar antes se debe reponer y suspender por las razones siguientes.

Lo primero, porque los dichos indios desde ab inicio acá siempre sirvieron a los amos y señores que tuvieron y han tenido hasta que fueron encomen-

dados a los dichos mis partes en los dichos servicios personales y otros, y los dichos sus amos y señores se sirvieron de ellos. Y al tiempo que por los gobernadores de estos reinos en nombre de su majestad a los dichos mis partes y a mi nos fue fecha merced de estas dichas encomiendas de los dichos indios, nos fue hecha para que nos sirviesemos y nos aprovechasemos de ellos en los mismos servicios personales y otros según y de la manera que se habian servido y aprovechado los dichos sus amos y señores que hasta entonces habian tenido. Las cuales dichas mercedes después por su majestad nos fueron confirmadas en las tasaciones y moderaciones que los dichos servicios personales y tributos por su mandado nos fueron hechas, las cuales por ser cosa tan justa y mandarlo su majestad obedecemos y consentimos, y ansí hemos usado y aprovechádonos de ellos sin exceder cosa alguna de las dichas tasas. Y habiéndosenos hecho como nos ha sido hechas las dichas mercedes de los dichos indios y confirmándosenos por su majestad y en su nombre en la manera que dicho es, habiendo estado y estando yo los dichos mis partes en posesión llana y quieta, pacífica, usada y guardada sin contradicción alguna, y las personas a quien en los dichos indios y encomiendas hemos sucedido de servirnos en la manera que dicho es de los dichos indios en los dichos servicios personales de uno y diez y veinte y treinta y cuarenta y cinquenta y sesenta y demás años a esta parte y tanto tiempo acá que memoria de hombres no es en contrario, su majestad nos debe conservar y sustentar el dicho derecho en que por merced suya estamos y no revocarlo ni disminuirlo en cosa alguna. Mayormente habiéndonos hecho como nos ha hecho las mercedes de las dichas encomiendas y servicios personales en remuneración y pago de los servicios que le hemos hecho en la conquista de estos reinos, y después de conquistados, estando tiranizados, en reducirlo a su real servicio y obediencia con tanto peligro y trabajo de nuestras vidas y personas y costas de nuestras haciendas.

Lo otro, por que de venir a servir los dichos indios en el dicho servicio personal a esta ciudad a casa de los dichos mis partes y mia, no solamente no se les sigue de ello inconveniente para la conservación de ellos pero antes es la cosa más necesaria y más provechosa para la dicha conversión, porque con el trato y comunicación que estando en nuestras casas tienen con nosotros y otros españoles que en ellas tenemos, aprenden y toman buenas costumbres y manera de vivir en policia natural y dejan y olvidan su rusticidad y torpeza y ritos y costumbres, lo cual es gran parte para que mas fácilmente se conviertan a nuestra santa fe católica.

Lo otro, porque tampoco es inconveniente el dicho servicio personal para la procreacion de ellos, ansí por no ser como no es el trabajo que en el reciben excesivo mayormente siendo como son criados en él y en otros muy mayores y

tenerlo por cosa natural, como también porque el tiempo que están en casa de los dichos sus encomenderos en el dicho servicio es muy poco que luego se vuelven a sus casa. Y los que quieren traer a sus mujeres y tenerlas consigo tienen muy mayor aparejo para la dicha procreación y multiplicación en casa de los dichos encomenderos por ser como son muy mejor mantenidos, sustentados ellos y sus mujeres y de mejores mantenimientos que en sus tierras. Y ansí se ve por experiencia que los anaconas que son casados que a la contina están y residen en casa de los dichos encomenderos y otros españoles, por esta razón procrean y multiplican mucho más sin comparación en ellas que estando en las dichas sus tierras. Por lo cual y por lo que de susodicho consta a su majestad haber sido mal informado para proveer lo que por la dicha cédula real proveyó cerca de quitar el dicho servicio personal, y que le fue hecho falsa relación por personas que desean más novedades en estos reinos que lo que cumple a su servicio y al bien publico y perpetuidad de ellos y a la conversión de los dichos naturales.

Lo otro, porque en caso que lo sobredicho cesara que no cesa, esta dicha ciudad está fundada y edificada en la más fragosa y áspera tierra de estos reinos, y toda su comarca de donde viene y se trae y a de venir y traer necesariamente los mantenimientos y cosas necesarias para proveimiento de ella es de la misma manera y aspereza, que es imposible proveerse con carretas y acémilas ni carneros y otras bestias sino es con los dichos indios como hasta aquí se a hecho. Y atento a esto, que la dicha cédula real se deba cumplir y guardar en las otras partes de estos reinos adonde se pueden servir e proveer con las dichas carretas y bestias, en ésta no se puede cumplir sino es despoblándose la dicha ciudad y dejando los dichos mis partes e yo nuestras casas y haciendas, de lo cual no se seguiría ningún servicio a su majestad ni al bien público de estos reinos, mayormente habiéndose edificado como se edificó en esta parte para que estando en ella la justicia de vuestra majestad e los dichos mis partes estuviese asegurada la tierra de los daños y robos que cada día por la distancia que habia de unos pueblos de cristianos a otros hacian en este Collao, así a los dichos naturales como a los españoles que por el pasaban con plata y mercaderias.

Lo otro, porque su majestad por la dicha su cédula real no manda precisamente a los dichos señores presidente y oidores quiten el dicho servicio personal, sino fuere proveyendo las partes a do vieren que no bastan las dichas bestias, de manera como de los dichos pueblos comarcanos sirvan los dichos indios en lo necesario y cumplan la dicha falta. Y siendo como es tan imposible en esta dicha ciudad servirse de las dichas carretas por la aspereza de la tierra como dicho es, ante todas las cosas debian los dichos señores presidente y

oidores proveer lo susodicho como por su majestad le es mandado, que mandaron quitar el dicho servicio personal.

Lo otro, porque los dichos mis partes mantienen en sus casas muchos soldados y otros españoles que tienen necesidad y no tienen donde vivir sino es de esta manera, y si se les quitase el dicho servicio personal necesariamente los habian de echar de ellas por no los poder sustentar y los dichos soldados habian de buscar por otra parte de comer y tomarlo y robarlo por fuerza a los dichos indios, de lo cual se seguiría mucho mayor daño e inconveniente para los dichos naturales que el dicho servicio personal.

Lo otro, por que esta ciudad es muy sana tal que los indios que a ella vienen a servir nunca se a visto que ninguno de ellos haya muerto ni enfermedado, y el trabajo que en ella pasan en traer leña y yerba y paja para el servicio de las casas de los dichos mis partes e mia no es tan excesivo que sea causa de su disminución.

Lo otro, porque los indios que los dichos mis partes envian a Potosí con proveimiento para las minas no van cargados con ningún género de carga sino solamente los envian para que vayan con los carneros que llevan las dichas cargas, en lo cual los dichos indios no solo [no] reciben trabajo y perjuicio en sus personas pero antes lo tienen por bueno, porque a vueltas de lo que los dichos encomenderos envian llevan ellos sus haciendas que venden allá de que son aprovechados.

Lo otro, porque al tiempo que por mandado de su majestad se retasaron los tributos que los dichos indios habian de dar a los dichos mis partes y a mi, se tuvo respeto al dicho servicio personal y por razón del y que los dichos indios habian de servir en él quitaron y disminuyeron los que hicieron las dichas tasas muchos tributos de lo que antes daban y fácilmente podian dar y pagar los dichos indios, por lo cual si agora se les quitase el dicho servicio personal serían muy perjudicados en todo.

Lo otro, porque teniendo como tienen por cierto los dichos mis partes que las mercedes de las dichas encomiendas con el dicho servicio personal y otras cosas que por su majestad y en su nombre por los dichos sus gobernadores les han sido hechas les han de ser ciertas y seguras y han de gozar de ellas sin disminución alguna, muchos de ellos han enviado por sus mujeres a España y casádose con voluntad y ánimo de se perpetuar en estos reinos, en lo cual han hecho muchos y muy excesivos gastos y obligádose a sustentarlos en confianza de las dichas encomiendas y servicios y tributos que de ellas tienen, lo cual si agora se les disminuyese se hallarían muy perjudicados y damnificados y gastado sus haciendas sin tener para adelante manera como se poder sustentar a ellos ni a sus mujeres. Lo otro, porque lo que los dichos señores presidentes y

oidores mandaron y proveyeron con los vecinos de la dicha ciudad de Lima en cumplimiento de la dicha cédula real, no perjudica a los dichos mis partes por no se haber hecho con ellos ni siendo citados para ello ni sabiéndolo.

Por las cuales razones y cada una de ellas y las demás que en favor de los dichos mis partes se podrían decir y alegar, la dicha provisión real y lo en ella contenido, mandado por los dichos señores presidente y oidores y contra los dichos mis partes, se debe de reponer y suspender por ser como es, hablando con el debido acatamiento, injusta y muy agraviada contra los dichos mis partes en su derecho. Y como de tal suplicar de ella por mi y en el dicho nombre ante la persona real de su majestad o para ante quien y con derecho deba, a quien suplico que oyendo a los dichos mis partes e informándose de los dichos daños e inconvenientes que ansí a ellos como al servicio de su majestad y conversión de los dichos naturales y perpetuidad de esta ciudad de la ejecución de la dicha provisión y cédula real se seguiría, nos haga cumplimiento de justicia mandando reponer en todo y por todo lo quitado en la dicha provision por los dichos señores presidente y oidores contra los dichos mis partes dada e proveída, y suspendiendo la dicha cédula real hasta que la persona real de su majestad sea de todo lo susodicho por parte de los susodichos mis partes suficientemente informado y sobre ello proveer por segunda jusion y mando lo que mas fuere servido y mandare.

Lo cual entonces los dichos mis partes e yo por mi y en su nombre, como buenos y leales vasallos que somos de su majestad, estamos prestos y aparejados de lo obedecer y cumplir y guardar como somos obligados. Y en el entretanto a vuestra merced pido y suplico en el dicho nombre y si necesario es requiero, que no mande ni haga cosa alguna en cumplimiento de la dicha provisión y de lo en ella contenido, pues constándole como le consta de las dichas causas e inconvenientes por ser como son tan notorias y por tales las alego, conforme a derecho y a el buen proveimiento y gobernación es obligado a hacerlo ansí hasta ver la segunda jusion y mandado de su majestad. Y haciéndolo ansí hará lo que debe y es obligado conforme a justicia, donde no lo contrario haciendo o mandando protesto que en caso que por los dichos mis partes o algunos de ellos no sea cumplido y obedecido, que no les pare daño perjuicio alguno. Y de me quejar de vuestra merced ante quien y con derecho deba y cobrar de su persona y bienes todos los daños y menoscabos, costas, intereses, que sobre ello a cualquiera de los dichos mis partes o a mi se nos recrecieren, reservando en mi o en cualquier de ellos el derecho de apelar de todo lo que en contrario de lo que dicho y pedido tengo por vuestra merced fuere mandado, y pídolo por testimonio.

Otro si, digo que para mayor abundamiento que si para que ser por parte

de los dichos mis partes suficientemente informado de todo lo que dicho es, los dichos señores presidente y oidores de la dicha audiencia real de Lima quisieren enviar una persona de quien tenga todo crédito y confianza para que vea la aspereza de esta tierra y haga información de ello y de lo demás por mi en esta suplicación he alegado, que los dichos mis partes e yo en su nombre nos proferimos y obligamos de le dar y pagar su justo y debido salario cual hubiere de haber y le fuere tasado e señalado por los dichos señores presidente y oidores.

El licenciado Sotomayor - Juan de Espinosa.

2. *Circa* 1560. Parecer —anónimo— proponiendo tasar de nuevo los tributos y prohibir en lo sucesivo las retasas en las Indias, en beneficio de los ingresos de la real hacienda. AGI. Indiferente 858.

En todas las partes de las Indias dan los indios de tributo a vuestra majestad, conforme a sus reales provisiones, aquello que buenamente pueden considerada la calidad de la tierra y las labores, tratos y grangerias que en ella hay, lo cual ha parecido repartirse igualmente por cabezas unos por haciendas como en estas partes porque en aquella que hay poca diferencia entre la hacienda de unos indios a otros. Y para liquidar estos tributos se ha tenido por orden visitarse la tierra, citadas las partes a quien toca y contarse los indios y tasar conforme a lo dicho lo que en cada repartimiento se debe dar al encomendero. En lo cual ha habido notable descuido en los fiscales y oficiales de vuestra majestad en lo que toca a la tasa de los repartimientos puestos en su real corona, porque no se hallará que ningún fiscal ni oficial de vuestra majestad haya ido ni enviado persona en su nombre que asista a las dichas visitas ni cuenta de indios, y así se han hecho las tasas con gran daño y fraude de los pechos y tributos debidos a vuestra majestad. Y lo que peor es que de este fraude no se han aprovechado los indios porque de ellos enteramente han cobrado sus cacicas [sic] lo que a cada uno se reparte, y los dichos caciques y los religiosos que en los dichos repartimientos asisten han dispuesto de esta demasia conforme a su parecer y voluntad, como todo lo susodicho es notorio y a parecido por las visitas que se han hecho en la Nueva España de los repartimientos puestos en cabeza de vuestra majestad.

Convendría que vuestra majestad mandase que un oidor u otra persona de mucha confianza en el distrito de cada una de las audiencias, visitase los

repartimientos que estan puestos en su corona real y llamadas las partes a quien toca tasase muy justo y cristianamente lo que cada indio hubiese de dar de tributo, y que en la cuenta de los indios pecheros hubiese toda buena orden y diligencia para que no se pudiesen esconder y defraudar a vuestra majestad de su debido servicio.

Y hecho lo susodicho, sería muy importante que cesasen estas tasas y retasas de estos repartimientos a lo menos por algún largo tiempo sino fuese por alguna justa y nueva causa como de pestilencia o gran esterilidad de los años u otra semejantes, y entonces que se pudiese conocer por las audiencias y otras justicias de la tal nueva causa y no de otra, y hallándola verdadera y que según ella la tierra estaba agraviada con los tributos los pudiese moderar y hacer justicia, de la cual orden se seguirían los efectos siguientes.

Primero, cuanto a los indios les importaría para ser mejor doctrinados y convertidos, porque permanecerían en una tierra y serían conocidos de los religiosos y tendrían mayor amor y cuenta con ellos en el aprovechamiento de su doctrina y conversión, la cual no tienen andando los indios desasosegados y un tiempo en una tierra y en otro tiempo ausentados de ella porque no los puedan contar cuando se trata de las dichas retasas.

Segundo, porque los indios se darían más a la labor de la tierra y a sus granjerías teniendo seguridad que no habían de tributar más de lo que una vez se tasase, lo cual agora no hacen de temor que no los crezcan de tributos viéndoles más ricos y con más posibilidad y de temor que asimismo no lo lleven sus caciques o los religiosos que los doctrinan, y les sería menos pesadumbre que agora cualquier tributo que con esta perpetuidad y seguridad se les echase.

Tercero, que de lo dicho resultaría mayor abundancia en los frutos de la tierra y en los ganados y todas las otras grangerías y vivirían los moradores de la tierra con mucha menos costa y mayor contento.

Cuarto, que vivirían con mayor quietud y sosiego y se excusarian las molestias y costas que reciben con la continuación de las tasas, así por los españoles que las piden como por los visitadores que van por la tierra muy a menudo y con mucha gente, haciendo a los indios excesivas costas y daños por sí y mucho más por los criados y gente que llevan.

Quinto, porque asimismo respecto de los españoles seria gran beneficio y merced, porque ninguno piensa que tiene hacienda según está sujeta a las retasas que cada día se les hacen y les cuesta excesivos gastos y trabajos defender sus haciendas, porque está en mano de cualquier religioso o indio u otra persona sin causa ninguna hacérsela retasar cada día, y si ellos se agravian no son oidos o a lo menos muy desfavorecidos y viene su hacienda en mucha disminución.

Sexto, porque con los continuos pleitos y diferencias entre los encomenderos y sus indios hay viven los unos y los otros con mucho odio y enemistad y en pecado y deservicio de Dios, y no tienen los encomenderos aquel amor y cuidado de mirar por sus encomendados que deberían, antes les hacen molestias y malos tratamientos y por esto les es prohibido que vivan en los lugares de sus encomiendas.

Séptimo, porque de lo dicho resulta que los encomenderos viven descontentos de la justicia y gobierno de la tierra y no tienen intención de permanecer y perpetuarse en ella. Y con esto se descuidan de arraigarse en la tierra y hacerla labrar y cultivar y usar de granjerías en ella, de las cuales resultaría gran beneficio de la tierra y abundancia y barato de todas las cosas que en ella se labrasen y criasen.

Octavo, porque de la inquietud o desasosiego de los encomenderos resulta lo mismo a los otros moradores de la tierra y no se dar a los oficios que saben en labor de la tierra y tomar asiento y perpetuidad en ella y cesa el trato y comercio que habría, y tienen fin a buscar maneras como haber de presto algo con que se salir de la tierra y volverse a las suyas.

Nono, porque de esto resultan los continuos movimientos y alteraciones que en aquella tierra hay en deservicio de Dios y vuestra majestad, sin tener causa justa ni colorada para ellos.

Décimo, porque allende de resultar los dichos inconvenientes en deservicio de vuestra majestad, en lo que toca particularmente a la hacienda de vuestra majestad de tan continuas retasas y no darse orden que haya asiento en los tributos de los dichos repartimientos se ha disminuido y disminuye cada día la hacienda de vuestra majestad en grandísima cantidad, porque en sólo la provincia del Perú desde que el obispo de Siguenza salió han abajado más de trescientos mil pesos de renta los tributos de ella y ha este respecto va lo mismo en las otras provincias. Y cada día abajará más la renta por las opiniones sueltas y desvariadas que algunos religiosos procuran persuadir, y porque cada vez que los indios se agravian son oidos y los españoles no aunque tengan mucha razón, y al cabo toda la hacienda que poseen es de vuestra majestad y se ha de reducir a su real corona.

De lo dicho entenderá vuestra majestad de cuan gran importancia es dar asiento en los tributos, así para la hacienda de vuestra majestad como para la quietud, utilidad y contento de españoles y de indios y beneficio universal de la tierra.

3. "La visita y tasa del tiempo del Presidente Gasca que por él fue cometida al Arzobispo de Los Reyes y al Licenciado Cianca Oidor". British Museum, Add. mss. 33.983.

	Vecinos encomenderos	Yndios visitados	oro o plata tasados (pesos)	cestos de coca por año tasados	vestidos de ropa de algodón y lana	ganado tasado	fanegas de trigo y maíz	sementeras que han de hazer (fanegas)
Cuzco	80	58.225	86.225	13.814	10.520	4.921	19.150	249
Villa de Plata	30	27.023	146.640	7.450	1.007	2.110	10.120	212
La Paz	39	29.921	39.805	7.320	7.016	2.918	4.240	159
Arequipa	36	20.183	8.900	3.085	7.825	3.230	23.332	547
Guamanga	26	14.094	24.000	5.650	2.024	1.308	12.540	589
Truxillo	24	21.500	16.110	1.780	18.630	445	18.900	562
Los Reyes	34	22.384	31.410		8.730	1.151	37.520	229
Guanuco	29	14.601	37.210		6.246	2.059	19.505	428
Quito	41	27.036	24.730		5.469		25.317	31
	339	234.967	415.030	39.099	67.476	18.142	170.624	2906

Quedaron por tasar en aquel tiempo los pueblos siguientes:

Chachapoyas	Guayaquil
Santiago de los Valles	Puerto Viejo
Loja	Xaen
San Miguel	Çamora

Todo lo de arriba es el tributo de cada año, bendria a montar al precio que al presente vale cada cosa dellas moderado por hombres practicos en la tierra 1.860.000 pesos que son ducados 2.232.000.

*En la transcripción de las cifras de las columnas se han reemplazado los números romanos por números arábigos.

VI

LOS SEÑORES ÉTNICOS Y LOS CORREGIDORES DE INDIOS EN LA CONFORMACIÓN DEL ESTADO COLONIAL*

EN LA DÉCADA de 1550 hubo en el Perú una alianza entre un grupo de religiosos y los representantes del rey: La Gasca, los oidores de la audiencia de Lima, el virrey Cañete. Tratando de "poner en justicia y razón la tierra", en una ofensiva que duró once años desde las tasas de La Gasca hasta las últimas retasas de Cañete, estos dos poderes concentraron su celo reparador en el signo más visiblemente oprobioso para una conciencia cristiana: la agraviante sobreexplotación encarnada en el tributo de las encomiendas.[1]

Paralelo a la política de tasas y retasas que van reduciendo la magnitud del tributo indígena, se dio otro proceso donde los encomenderos perdieron los atributos de señores de vasallos. En un parecer de 1554, La Gasca subraya el cambio ocurrido en el Perú; podemos disentir de él en tanto presenta el hecho como algo acabado, pero no dudamos que su parecer refleja la nueva tendencia que empieza a predominar: ahora es el rey quien tiene como vasallos a los indios "y respecto a los encomenderos los indios son solamente renteros para pagar lo que está tasado. Y todas las veces que parece que la tasa está crecida o por aquel año no haber habido tantos frutos de aquellos de que han de pagar la tasa, o por otro respecto, se sustraen de pagar hasta que el encomendero pide a la justicia haga reveer la tasa y mande pagar lo que se hallare que se le debe dar. Y con esto los indios viven en tanta libertad y tienen tan poco temor a los encomende-

*Publicado en **Anuario de Estudios Americanos**, tomo XLIV, Sevilla, 1987. Agradezco a Enriqueta Vila Vilar su atenta invitación para colaborar en la revista por ella dirigida.

1. Ver nuestro trabajo (1984) incluido en este volumen: cap. V.

ros, que ninguna cosa de extorsión ni mal tratamiento que sus encomenderos les quieren hacer disimulan, sino que los acusan delante de la justicia y los siguen como haría un español a otro. Y de esta manera, ninguna mano ha quedado a los encomenderos para hacer mal tratamiento a los indios de sus repartimientos" (DGP, II:265).

Pero los encomenderos, cada vez más excluidos de aquellos pueblos indígenas que imaginaban convertir en sus mayorazgos, no eran reemplazados por otros españoles. Los oidores no se movían de Lima y los religiosos —tan influyentes algunos en la burocracia española y en las jefaturas étnicas— eran muy pocos; su débil presencia en la mayoría de los territorios indígenas hacía incluso aparecer a la evangelización como un *fruto* desesperadamente lejano.

En este nuevo contexto empiezan a cundir entre los españoles de distintas afiliaciones, las reclamaciones de atención contra los señores étnicos. Parece extraño, pero las primeras llamadas que conocemos provienen de los hombres que dirigieron la tasación general de 1549. Esta nueva visión crítica sobre los sistemas de poder y el usufructo de la energía indígena ya se encuentra esbozada en el memorial que La Gasca dejó a su sucesor en el gobierno del Perú: "La otra cosa necesaria es la tasa que a los caciques se ha de poner en lo que sus indios les han de dar y servir, porque según lo que tengo entendido es gran tiranía la que los caciques después de la muerte de Guaynacaba han usado y usan con sus indios, haciéndose señores de sus mujeres e hijos, de sus haciendas y trabajos, y sirviéndose de sus personas más que de esclavos, y aun por cualquier antojo excesivamente castigándolos y aun matándolos" (DGP, II:296). Un año más tarde, en marzo de 1551, el arzobispo Loayza elevaba al Consejo de Indias una especie de confesión del fracaso de la tasación general, pues "acabadas las tasas de lo que se debe dar a los encomenderos", los indígenas seguían tan agraviados como antes pero debido ahora a la culpa de sus mismos jefes. Al igual que La Gasca, el influyente arzobispo propugnó ampliar la política de las tasas, diciendo que "convendría mucho que se tasase lo que los indios han de dar y en lo que han de servir a sus caciques y principales, porque el común de los indios no están menos trabajados ahora que antes que se hiciesen las tasas, y los caciques y principales son aprovechados del trabajo de los pobres como lo solían ser los encomenderos..." (CDIEP, I/4:215).

El arzobispo censura lo que considera injusta codicia de los caciques, pero en su relación omite cuestionar el poder político que detentan los jefes indígenas. Por ello resulta más perturbador observar que, hacia 1550, fray Domingo de Santo Tomás es quien propugna limitar el señorío y la ju-

risdicción de los jefes. El más apasionado y encumbrado representante del lascasianismo en el Perú, anhela en la coyuntura de aquellos años que se imponga en los pueblos indígenas un aparato burocrático europeo que subordine el poder étnico al emergente estado colonial: "ha de haber corregidores en los pueblos de indios que administren justicia" expresa taxativamente. Deseando "poner en justicia y razón la tierra", a fray Domingo de Santo Tomás le "parece que los cimientos sobre que se ha de fundar todo esto son... juntar los indios en pueblos y poner corregidor en ellos en nombre de su majestad y tasar... y poco a poco ir quitando la gran sujeción que tienen los encomenderos y caciques sobre ellos, proveer se haga con brevedad". Para asegurar la implantación de ese orden más cristiano que desea para la *otredad*, además de la reducción y el nombramiento de corregidores, fray Domingo cree que el rey está obligado a poner otro segundo poder vigilante sobre los pueblos indios, "parece conviene que cada año se nombren visitadores, personas celosas del servicio de Dios nuestro señor y de su majestad y aficionados a estos pobres naturales, con poderes bastantes e instrucciones de lo que han de hacer para que vayan a visitar toda esta tierra" "a costa de su majestad" "y se informen de los agravios que [los indios] hubieren recibido de sus encomenderos, criados, caciques y de los corregidores o españoles que estuvieren en sus pueblos y de todo les hagan cumplida justicia con brevedad" (CDIAO, VII:387).[2]

Las reclamaciones de estos hombres de ninguna manera pretendían objetar la legitimidad del poder étnico. Así, por ejemplo, en 1550 fray Domingo de Santo Tomás encarecía al rey dar una reparación a los señores andinos por las acciones desestructurantes de los conquistadores: la fragmentación de los señoríos indígenas en varias encomiendas había roto los equilibrios logrados por la sociedad andina entre producción y consumo (control vertical de pisos ecológicos)[3] y provocado la segmentación del poder en las organizaciones étnicas "contra todo derecho y leyes humanas y divinas en quitar al señor principal sus vasallos y pueblos, porque divididos quedan tantos señores como son los españoles en quien se dividen, porque cada uno de aquellos principales que eran sujetos al señor principal queda

2. Conviene anotar otra referencia: sin duda fray Domingo de Santo Tomás fue el "fray Domingo" que hacia 1548 ó 1549, como visitador nombrado por el arzobispo Loayza, ejecutó una sistemática campaña de destrucción de las **wacas** en Huánuco (ver Ortiz 1967:28, 39 y 49).

3. En un trabajo sobre los intercambios en los territorios etnicos durante las primeras décadas del dominio colonial (1983, incluido en este volumen: cap. II), presto mucha atención a la forma en que fray Domingo de Santo Tomás percibe y presenta este "control vertical de pisos ecológicos".

como el señor principal que ni él ni sus indios conocen ni obedecen al señor que obedecían..." (Vargas 1937:12-13)[4]. Dentro de esta perspectiva, fray Domingo reconocía la autoridad de la que estaban investidos los señores ("los indios naturales de esta tierra son muy sujetos y obedientes a sus caciques") y la cualidad positiva de ese poder para mantener la cohesión de sus colectividades (faltándoles los jefes "acontece perderse todo un valle yéndose los indios a otras partes", "se tiene experiencia de ser muy perjudicial la falta que los caciques hacen en sus pueblos"). Demos otro ejemplo. En 1554, al volver a pedir que se tasara el tributo que recibían los jefes andinos, La Gasca manifiesta ante el rey su predisposición hacia el poder étnico, reconociendo que, por "contentar a muchos" españoles, los grupos indígenas fueron divididos entre dos o más encomenderos desmembrando "del dominio casi de todos los caciques muchos indios, que me parece se ha hecho gran agravio a los señores naturales y confieso mi pecado, que yo también lo hice y he formado y formo hoy conciencia de ello" (DGP, I:508).

Estos hombres tampoco deseaban erosionar ese *buen gobierno* del tiempo del inca caracterizado por la reciprocidad. Si en 1550 fray Domingo de Santo Tomás ansiaba introducir el poder real en los territorios étnicos era, sobre todo, para que enfrentara al poder y al desorden codicioso de los encomenderos, por cuya "gran opresión" ya estaban casi perdidas "las buenas costumbres que acerca del gobierno y ejecución de justicia tenian los Incas, señores que fueron de estos dichos reinos, y se ponga remedio en que no se acabe de perder todo...".[5] Al igual que Bartolomé de las Casas en ese tiempo, también fray Domingo creía en un rey sinceramente dispuesto hacia la *otredad*; por eso ambos frailes podían pensar que si se eliminaba el poder de los encomenderos y el rey se decidía a asumir todo el poder del Inca, al reaparecer así el perfil de las estructuras políticas andinas se conservarían las buenas costumbres indígenas en servicio de Dios y de su majestad. Pero frente al desorden de los europeos, corresponderá a otro personaje español escribir más claramente, que el único modo de conservar el *buen orden* del Inca consistía en restituir a los señores étnicos su legítimo poder con las mismas honras del tiempo pasado:

4. Ya en 1540, en un fallido intento de tasar los tributos, F. Pizarro pidió a los visitadores que indagaran "las parcialidades que hay en la tierra de cada cacique... porque si se hubiese de partir el cacique en dos personas sepamos como se ha de repartir..." (GP, I:20-25). En 1541 y 1542, el clérigo Luis de Morales y el licenciado Santoyo criticaban el proceso de fractura de las organizaciones étnicas que venían provocando las mercedes de encomiendas (CDIEP, I/3:78 y 108-109).

5. Relación de fray Domingo de Santo Tomás a fray Bartolomé de las Casas, de **circa** 1551 (Vargas 1937:88).

"Después que los españoles han entrado en el Perú, con nuestra mala orden y poco concierto y razón que en todo hemos tenido, está muy pérdida y estragada la política y orden de república y regimiento que los indios tenían, que era tal y tan buena que conocidamente nos hacían grandísima ventaja por que tenían gran orden y concierto en labrar y sembrar sus tierras y coger sus labranzas y sementeras a sus tiempos, y para los años estériles y aviesos con gran providencia tenian fechos depósitos grandísimos de muchos tiempos atrás, proveídos de maíz y de ropa y lana y de todas las cosas necesarias con gran cuidado de irlo renovando todo, y en reparar los caminos obras y edificios públicos eran extremados. Y como ha cesado todo por haberlo nosotros pervertido y vuelto de arriba abajo, quitando su autoridad a los caciques y señores y no dándoles lugar a sembrar ni a coger ni hacer cosa de las que solían ni dejándoselo mandar, acaece haber grandísimas hambres entre ellos, porque nosotros no las sentimos que por poco que haya es nuestro, y ansí se mueren y han muerto infinitos de ellos de hambre y de trabajos excesivos. El remedio verdadero para esto he porfiado muchas veces que sería a mi entendimiento que los caciques tuviesen la autoridad y mando sobre sus indios que solían tener, y dejarlos seguir por la gobernación y orden que les solían gobernar en cuanto no son o fueren contrarios a la conversión, porque a ellos les es propio hacérselo hacer a sus indios, y ponerles la premia que es menester para que lo hagan como señores y como tales saben el cómo y el cuándo se debe hacer".[6]

Para estos hombres existía otro motivo fundamental para anhelar una *alianza* con el poder étnico. El justo título del dominio sobre las Indias dependía de una política específica: cumplir la comisión evangélica a que se había obligado el rey de Castilla ante la cristiandad. Y en aquellos años primaba el convencimiento de que el *fruto grande* de la evangelización sólo se podría obtener complementando la piedad hacia los pueblos indígenas con el ejemplo de la conversión de sus señores naturales. Esta idea era constantemente reafirmada por los hombres del Perú. La Gasca aseveraba que los indígenas, "viendo las cruezas y robos que los que tenían nombre de cristianos les hacían y sus malas costumbres, tomando indignación contra los cristianos la tomaban contra su religión y creían que no debían ser mejor que

6. AGI, Lima 1627, documento sin fecha ni firma.

sus costumbres, y ansí no se querían tornar cristianos".[7] Por su lado, el arzobispo Loayza anunciaba que las medidas tomadas por La Gasca comenzaban a introducir la verdadera justicia en la tierra, y así los indígenas, ahora, "reciben más alegre y enteramente las cosas de nuestra santa fe, y se convierten y bautizan caciques principales, y algunos que hasta agora han estado duros en esto. Y como la gente común de entre ellos sigue a los principales, no hay más dificultad para bautizarlos e instruirlos en las cosas de la fe" (CDIEP, I/4:172).[8] Resulta significativo comprobar cómo otro hombre de la época, dedicado a los problemas de la real hacienda, podía relacionar el desplazamiento de algunos linajes dirigentes y la fragmentación de los señoríos, fenómenos ambos provocados por el sistema de la encomienda, con la lenta conversion a la ley evangélica: "en esta tierra hay muchos repartimientos que los caciques señores naturales de ellos están desposeídos de sus cacicazgos por haberlos quitado los encomenderos en los tiempos pasados, y puestos por caciques otros indios yanaconas suyos que a ellos por sus particulares intereses convenía... En otras están repartidos los indios de un cacique en dos o tres o más personas, de cuya causa los caciques principales están desposeídos de casi toda su preeminencia y señorío y algunos han venido a ser entre sus mismos indios y tierras los caciques de menos preeminencia y jurisdicción... Y este agravio... a lo que yo creo es causa que estos tales caciques principales y sus indios hayan estado y estén endurecidos sin venir a la obediencia de nuestra santa fe católica...".[9]

7. Agregaba que antes las disposiciones tomadas por él "se han empezado a volver cristianos algunos caciques viejos, que antes no lo habían querido ser... y persuadirán a abrazar nuestra religión cristiana y fé católica, como disuadían a no lo hacer viendo la poca que de esto hasta aquí se ha usado con ellos y la poca humanidad y mucha crueldad con que han sido tratados..." (GP, I:210-211 y DGP, I:377). En una carta de Juan de Cáceres —Lima, 24-2-1549— se anotaba que La Gasca "agora envia a visitar la tierra para mejor tasar los tributos de ella... Y cierto es cosa de ver el contento que tienen los naturales con el buen tratamiento que se les hace y que gozan de sus mujeres e hijos y haciendas... Y con esta buena orden estos desventurados se reformarán y vendrán en crecimiento y conocimiento del servicio de Dios, por que es gente bien doméstica y aparejada para imprimir en ellos toda buena inclinación...". AGI, Lima 118.

8. En el Tratado de las Doce Dudas, Bartolomé de las Casas sostiene que se debía restituir el reino al Inca refugiado en Vilcabamba "porque él les persuadirá a ser cristianos, y hasta en tanto que él no saliere de allí y fuere cristiano, los indios del Perú no serán de veras cristianos, porque le aman y le reverencian y obedecen tanto, aún allá dentro está, que por no ser él cristiano no lo son los demás". En Garcilaso se halla el mismo razonamiento.

9. AGI, Lima 118, documento sin fecha ni firma. Sin duda alguna, pertenece a Toribio Galíndez de la Riba, quien utilizó unos papeles previos de 1552 visto el encabezamiento del documento que citamos: "Relación para el señor Francisco de Eraso, sacada de las dos que yo di al visorey don Antonio de Mendoza...".

De acuerdo a lo expuesto, entre 1550 y 1555 los reclamos de los españoles no encomenderos contra los jefes étnicos se circunscribían a dos puntos muy definidos: en el plano "económico" se urgía al poder real a tasar el tributo en servicios que recibían de los indios; en el plano de las estructuras políticas, los europeos podían diferir en el tono y en el objetivo de sus protestas, pero ninguno de ellos pretendía degradar a los jefes étnicos del mando y de las prerrogativas legítimamente poseídas durante el tiempo del Inca.[10]

Persuadido seguramente por las comunicaciones de La Gasca, en enero de 1552 el rey despachó una cédula a la audiencia de Lima expresando que, tasados ya los tributos para los encomenderos, convenía ahora tasar el tributo que recibían "los caciques y señores naturales" pues "tienen tan opresos y sujetos a los indios de sus cacicazgos, que se sirven de ellos de todo lo que quieren y les llevan más tributos de los que pueden pagar, de que ellos son fatigados y vejados...". Por lo tanto, ordenaba a la audiencia abrir información sobre la legitimidad de esos tributos (si eran llevados "con justo derecho o título o si es impuesto tiránicamente contra razón y justicia"), intervenir en los casos "que no tienen buen título" y, además, moderar aquellos tributos que fueran excesivos pero que eran llevados con justo derecho (CDIAO, XVIII:489-490).

Cuando Cañete fue designado virrey del Perú, se le informó de la cédula antedicha con la recomendación "de hacer que se guarde y cumpla dicha cédula y de no dar lugar que dichos indios sean fatigados de sus caciques" (Hänke 1978:47). Muy pronto, desde el Perú, Cañete confirmó al rey que la cédula correspondía a la realidad ("los cacique son los que se llevan todo y están tan sujetados los indios a esto que no hay esclavos tan domésticos ni que tanto sirvan, y esto nace de que no han comenzado a entender que son libres a lo menos en cuanto a esto de sus caciques") y le anunció que en las visitas que iba realizando tenía dada orden de averiguar "lo que dan a los caciques y principales para tasarles lo que han de llevar

10. Por ejemplo, el autor del documento citado en la nota precedente incluye un capítulo referido a "las tiranías de los caciques", donde afirma que luego de la entrada de los cristianos "los caciques, que son en su tierra señores principales cada uno en su cacicazgo", han usurpado las preeminencias del Inca "de cuya causa tienen tan sujetos a los indios que los tienen a todos tan a su mandar como a esclavos... que por ventura lo más de todo es tiránico y no de preeminencia ni señorío de los tiempos del Inca". Empero, ante esta ampliación del poder de los curacas, sólo se encarece la vuelta al orden político del tiempo del Inca: "Y lo cierto de esto, para no quitar a los caciques lo que es suyo y prohibirles lo que es tiranía, no se puede saber sino es sabiéndose primero la orden que tenían en el gobierno de sus tierras los Incas y la propiedad y preeminencia y jurisdicción de los caciques...".

por razón de los cargos" (GP, I:290). Es cierto que Cañete mandó a los visitadores que recogieran esta información (Aybar 1968-1969:5-21 y Espinoza 1980:53-66), pero no tenemos constancia de que haya cumplido la promesa de tasar "lo que han de llevar" los jefes indígenas en razón de sus cargos. Lo más probable es que el virrey haya optado por no inmiscuirse en aquel espacio tan controvertido del tributo en energía que los pueblos daban a sus señores.[11]

En el plano de las estructuras de poder el convencimiento de fray Domingo de Santo Tomás, "ha de haber corregidores en los pueblos de indios que administren justicia", era compartido por los hombres que podían tomar las decisiones políticas. Al respecto el arzobispo Loayza supo recordar que primero La Gasca "y después don Antonio de Mendoza, entendiendo cuánto importaba y la necesidad que había de dar orden en ello trataron algunas veces de cómo se podría hacer, aunque no se comenzó porque no tuvieron lugar..." (CDIEP, II/7:310). Ya en su vejez, el arzobispo confundía o se concedía el derecho a confundir algunos hechos del pasado: el virrey Mendoza inició el proceso y, a semejanza de lo ocurrido en la Nueva España, lo hizo poniendo inicialmente corregidores de indios en las encomiendas sujetas directamente a la corona.[12]

En un litigio entre los obispados del Cuzco y La Plata, ocurrido por la delimitación de jurisdicciones, encontramos abundantes datos sobre la instalación de los primeros corregidores de indios en la encomienda real de Chucuito.[13] Según la versión de algunos testigos que declaran en este pleito, "desde que el presidente de La Gasca estuvo por gobernador en estos reinos... a habido y hay corregidor en la dicha ciudad y provincia de Chucuito", como lo fue en primer lugar Rodrigo de Lora o Simón Pinto.[14] Los señores de Chucuito, Martín Cari y Martín Cusi, y dos quipocamayos avalan igualmente esta versión, declarando que hacia 1549 ó 1550 entró Ro-

11. Esta conclusión quedaría avalada por el siguiente testimonio: "El remedio que parece que en esto se quiso poner en el año de 52 fue que se dió cédula para que se moderase a los caciques lo que les habían de dar los indios, y acuérdaseme que por orden del marqués de Cañete se comenzó a hacer y se dejó...". Declaración del licenciado Cristóbal Ramírez de Cartagena, hecha en 1568 ante Juan de Ovando, visitador del Consejo de Indias (BM, Add. 33.983)

12. En la Nueva España, estos funcionarios fueron introducidos en los repartimientos de la corona hacia 1531-1532; en 1552 se despachó cédula para extenderlos a los repartimientos privados.

13. AGI, Lima 305.

14. Declaraciones de Juan de Chavarrilla, Hernán Gómez, Antonio Marchena y Luis de Quesada.

drigo de Lora como corregidor de su provincia, al cual sucedió un "fulano" Caxas y después Simón Pinto, "los cuales vinieron proveídos por corregidores desde la ciudad de Lima, no saben si por la audiencia o por virreyes o gobernadores...".

La confusión de estos testigos llamando corregidores a los funcionarios que entre 1549 y 1551, durante el último tiempo del gobierno de La Gasca y bajo el gobierno interino de la audiencia de Lima, portaron la vara real en Chucuito (Lora, Caxas, Pinto) queda disipada por otras declaraciones verdaderamente ajustadas a los hechos. Por ejemplo, que La Gasca ordenó la fundación de la ciudad de La Paz, incluyendo en su jurisdicción a los repartimientos de Chucuito y Paucarcolla, y que además "puso el dicho licenciado Gasca a Rodrigo de Lora por juez en la dicha provincia [de Chucuito] con que fuere sujeto a la justicia de esta ciudad [de La Paz]. Y que el corregidor Alonso de Mendoza, que fue el primero que hubo en esta ciudad [de La Paz] y el que la fundó, iba a la dicha provincia a la visitar con vara alta y que vió llamar al dicho Rodrigo de Lora y a los caciques e indios por el dicho corregidor que viniese a esta ciudad y trajese indios para las obras y edificios de la iglesia de ella...".[15] Otro calificado testigo, Damián de la Bandera, es más preciso aún al relatar los acontecimientos, señalando que "el virrey don Antonio de Mendoza, siendo gobernador en estos reinos, fue el primero que proveyó en la dicha provincia de Chucuito corregidor con jurisdicción por sí distinta y apartada de la ciudad de La Paz, donde antes era sujeta, que fue un Pedro de Enciso y que se remite a la provisión".[16]

La decisión innovadora del virrey Mendoza, aunque restringida a los repartimientos reales, debe valorarse considerando la tensión imperante entre los encomenderos por las medidas tomadas por La Gasca y la audiencia de Lima entre 1548 y 1552, que limitaban fuertemente sus prerrogativas "políticas" y económicas sobre los pueblos indios. Así, aun reducido, el nuevo avance del poder estatal dispuesto por el virrey Mendoza despertó la reaccion de los encomenderos: al cabildo de La Paz llegó la noticia de la entrada a Chucuito del recién nombrado corregidor Pedro de Enciso "y querer usar de jurisdicción particular distinta de esta ciudad, el dicho cabildo despachó y envió por el dicho mes de agosto [de 1552] a este

15. Declaración de Garci Gutiérrez de Escobar.

16. La provisión del virrey Mendoza, fechada el 23-5-1552, en AGI, Lima 305; el virrey Cañete reprodujo dicha provisión cuando confirmó el título de corregidor a Garci Diez de San Miguel (ver Diez 1964:409-411).

testigo con poder que le fue dado del dicho cabildo para ver en la dicha provincia si era verdad lo que había venido a su noticia cerca de la dicha jurisdicción, y en virtud del dicho poder contradecir al dicho Pedro de Enciso lo que venía y quería hacer en la dicha provincia de Chucuito en razón de la partición y división de los términos de esta ciudad y hacer las diligencias cerca de ello que fueren necesarias en favor de esta ciudad y sus términos...".[17]

No obstante esta primera oposición de tipo legal de los encomenderos, Pedro de Enciso asumió el cargo de corregidor de Chucuito. Pero como dice escuetamente el dominico fray Domingo de la Cruz, Enciso duró en sus funciones "hasta el alzamiento de Francisco Hernández". Damián de la Bandera confirma este dato, agregando más detalles: "después de la batalla de Pucara los señores presidente y oidores de la ciudad de Los Reyes, estando en esta ciudad de el Cuzco, proveyeron por corregidor de la dicha ciudad de La Paz al capitán Juan Ramón, al cual le dieron comisión para que tuviese cargo de la dicha provincia" de Chucuito.[18]

Este retroceso de la política real en la cuestión de los corregidores de indios no puede causar sorpresa pues sucedió lo mismo en todos los otros planos, pese a que fue derrotada la rebelión de los encomenderos dirigida por Hernández Girón. Pero la pausa fue de brevísima duración. En 1555, la audiencia de Lima nombra como corregidor de Chucuito a Garci Diez de San Miguel, volviendo a dar "jurisdicción por sí" a la provincia; según las versiones de los señores y de los quipocamayos de Chucuito, fueron los frailes dominicos que doctrinaban la provincia quienes gestionaron directamente ante la audiencia de Lima la reinstalación de un nuevo corregidor.[19] Podemos aceptar este dato, pues reitera la convergencia entre frailes y oidores para recortar el poder de los encomenderos.[20]

17. AGI, Lima 305. Declaración de Juan de Espinosa, quien era regidor del cabildo de La Paz en aquellas circunstancias; Espinosa encontró a Enciso en Chucuito "poniendo una horca y tomando medidas para la fundación del rollo...".

18. AGI, Lima 305. Damián de la Bandera añade que fue en esos momentos cuando el corregidor Juan Ramón lo nombró su teniente en Chucuito y que dicha provincia fue visitada por Pedro Muñiz de Godoy como alcalde de La Paz.

19. Mientras los señores Martín Cari y Martín Cusi señalan a fray Miguel de Cerezeda como el gestor de la petición, los quipocamayos declaran que "fue un fraile de esta provincia dominico que se llamaba fray Francisco de San Miguel a Lima y pidió corregidor para esta provincia...".

20. Según las denuncias de la época, todos los corregidores de las villas españolas eran encomenderos, como el mismo capitán Juan Ramón.

El conflicto con los encomenderos que controlaban el cabildo y el cargo de corregidor de la ciudad de La Paz volvió a repetirse en 1555; ante el nombramiento de Garci Diez el corregidor de La Paz, Juan Ramón, fue "a defender su jurisdicción y no lo quiso recibir a la administración de dicho oficio, y así el dicho Garci Diez de San Miguel se volvió a Lima y hubo pleito sobre ello",[21] "este testigo salió con todos los corregidores y vecinos más principales de la dicha ciudad de La Paz a la ciudad y provincia de Chucuito a impedir no tomase posesión de jurisdicción el dicho Garci Diez de San Miguel. Y así no lo recibieron al ejercicio de corregidor que traia de Chucuito y suplicó toda la ciudad de La Paz de una provisión que traia de tal corregidor para el audiencia de Los Reyes, diciendo que se les partía su jurisdicción sin ser oida ni vencida la dicha ciudad agraviando por cuanto le disminuían su autoridad...".[22] La sobrecarta que expidió la audiencia de Lima obligó al corregidor y al cabildo de la ciudad española de La Paz a recibir a Garci Diez como corregidor de Chucuito; el cargo y las funciones de éste fueron confirmados poco después por el recién llegado virrey Cañete.[23] Pero hubo una transacción; por ser la provincia de Chucuito "de la jurisdicción de la ciudad de La Paz y de sus términos como es, los dichos visorreyes y gobernadores proveyeron y mandaron que las apelaciones de los pleitos que pasasen ante los dichos corregidores [de Chucuito] fuesen al corregidor de la dicha ciudad de La Paz en grado de apelación, como la cuantía del pleito fuese de quinientos pesos arriba conforme a la orden y proveimiento de el marqués de Cañete".[24]

Además de la imposición de corregidores en las encomiendas de la corona, las instrucciones dadas al virrey Cañete en marzo de 1555 son otra muestra del interés que ya concitaba en el Consejo de Indias el problema de las estructuras de poder en los pueblos indígenas del Perú. En efecto, al nuevo virrey se le encargaba pedir información y debatir con los hombres experimentados en las estructuras andinas "sobre la gobernación de justicia que entre dichos indios hasta aquí ha habido y si sería cosa conveniente que se diese otra orden para adelante o se seguiría de ella algún perjuicio", con la sugerencia añadida de que promoviera la creación de alcaldes indios que sólo "conociesen de cosas menudas de entre los mismos indios"

21. AGI, Lima 305. Probanza de la iglesia de La Plata.

22. AGI, Lima 305. Declaración de Agustín Valenciano de Quiñones.

23. AGI, Lima 305. Provisión del virrey Cañete del 22-7-1556, rechazando la súplica de la ciudad de La Paz para recuperar la jurisdicción sobre Chucuito.

24. AGI, Lima 305. Probanza de la iglesia de La Plata; se refiere a la provisión de Cañete citada en la nota precedente.

nombrados anualmente por la audiencia o los corregidores de las villas españolas (Hänke 1978:46-47).

Con respecto a la última recomendación, solamente sabíamos que Cañete había nombrado cuatro alcaldes indios en la ciudad del Cuzco;[25] por ello no podemos discernir si nuestro aporte al tema —el nombramiento de un alguacil indio hecho por el corregidor Diego Alvarez en 1557 (ver Apéndice Documental)— testimonia una política generalizada o más bien representa la acción aislada de un funcionario, del cual conocemos el celo por implantar entre los nativos "las buenas costumbres" cristianas.[26] Agreguemos que cumpliendo la otra instrucción, el virrey Cañete solicitó informaciones sobre "la gobernación" de los indios y convocó juntas para tratar el orden político que debía introducirse en los pueblos indígenas; años más tarde, estas juntas sólo merecieron un recuerdo lacónico del arzobispo Loayza: "el marqués de Cañete juntamente con los oidores y prelados de la iglesia y órdenes, en los primeros viernes de cada mes se trató de ello aunque duró poco..." (CDIEP, II/7:310).[27]

No obstante fracasar en su propósito de lograr un acuerdo amplio sobre esta cuestión, el virrey Cañete pretendió irrumpir más categóricamente en el gobierno de los territorios étnicos, como lo prueba la orden que dió para proveer funcionarios reales en los pueblos indígenas, tanto en los sujetos a la corona como en los *encomenderos privados* (ver Garcés 1934:12-13). Su provisión exigía elegir para el cargo a españoles temerosos "de Dios y de buen ejemplo y cristiandad" para que la vara de justicia fuera empleada en "amparar y defender a los naturales, que no les sea hecho agravio ni fuerza alguna por ningún español, ni otra persona alguna, ni por su cacique ni principal..." debiéndose además prohibir, so pena de exoneración, que estos nuevos funcionarios mantuvieran tratos y granjerías con los indios. Si lo citado demuestra la intención de amparar a los indios, incluso de sus propios jefes, debemos observar tres cosas más. La primera, que el virrey Cañete delegaba en un subordinado —el gobernador de Quito— un negocio de tanta trascendencia como lo era el de dictar disposicio-

25. Referencias encomiásticas a la actuación de estos alcaldes indios, en Polo (1940: 129) y en el "Memorial para el buen asiento y gobierno del Perú" (CDIHE, XCIV:174, 180).

26. Declaraciones del licenciado Diego Alvarez en la información titulada "Sobre el modo de diezmar los indios en el Perú", AGI, Patronato 188, r. 37.

27. La protesta del arzobispo por la cancelación de estas juntas motivó una real cédula ordenando su reanudación (Encinas 1946, IV:273).

nes sobre la *policía* a guardar en los pueblos indios.[28] En segundo lugar, los nuevos funcionarios debían tener "a su cargo, en comarca, cinco o seis repartimientos", esto es, se subsumían las territorialidades étnicas dentro de una zonificación política ya de tipo colonial. Por último, la vara de justicia otorgada a estos funcionarios españoles significaba instalar en los pueblos un poder superior al de los jefes étnicos. Esta acción emprendida por el virrey parece profunda, pero nos queda la duda sobre si hubo correspondencia entre la intención normativa y el proceso concreto.

* * *

En 1553, convocada por el rey, se celebra en España una junta de teólogos para dictaminar "si su majestad podrá con buena conciencia pedir a su Santidad licencia para vender los vasallos que los obispos e iglesias de estos reinos tienen, para resistir la armada del Turco y asegurar la mar e puertos de sus reinos" (Pereña 1976:428). Después de esta junta apareció en España un procurador de los encomenderos del Perú, ofreciendo a la corona cinco millones de ducados de oro a cambio de conceder las encomiendas en perpetuidad con plena jurisdicción civil y criminal. La propuesta de los encomenderos peruanos fue estudiada por otra junta reunida en Londres, donde se hallaba el príncipe Felipe. Aunque el arzobispo Bartolomé Carranza se opuso con furia, por diez votos contra dos la junta consiente a los deseos del príncipe y dictamina que la venta en perpetuidad de las encomiendas era un acto lícito. Pero dicho asentimiento contuvo algunas condiciones. Por ejemplo, uno de los participantes que admitió la venta, el franciscano Alonso de Castro, concedió que debido a su señorío soberano el rey de Castilla podía imponer a los indios "algunos razonables y moderados tributos" y que, "presupuesto que los repartimientos hechos no se pueden quitar" y "por cuanto el rey y sus reinos tienen grandes necesidades", el rey "podría sin [gravar la] conciencia" vender las encomiendas "a precio moderado". Pero Alonso de Castro ajustaba su consentimiento a cierto contexto doctrinario: el título que tienen los reyes de Castilla "al señorío de las Indias es por la donación de la silla apostólica, la cual el papa les concedió por fin de la conversión de los indios a la fe católica" y "para que la tal provisión de los indios sea firme y permanente es

28. La provisión del virrey facultaba al gobernador de Quito para proveer los funcionarios y que éstos se guiaran "por la orden e instrucción que le diéredes...". Las instrucciones expedidas por el gobernador de Quito, en Garcés 1934:91-95.

necesario que se conserve este dominio supremo que los reyes de Castilla tienen sobre aquellos indios". Entre otras cosas, la conservación de ese dominio supremo con sus cargas conexas obligaba al rey "que antes que alguna venta se haga, ordenen leyes en las cuales se declare distintamente el modo que han de tener en sus gobernaciones los tales encomenderos...". El franciscano igualmente condicionó la venta de las encomiendas peruanas a la preservación de otro elemento doctrinario de suma importancia: "El segundo presupuesto es que aunque el papa hizo aquella donación a los reyes de Castilla no por eso privó a los señores que estaban en las Indias del señorío que ellos tenían sobre los indios de aquella tierra ni a los mismos indios quitó la propiedad o el señorío que ellos tenían sobre las haciendas; porque estos tales señoríos no los podía quitar el papa, si no fuese por ser ellos pertinentes en resistir a la predicación del evangelio y de la fe católica".[29]

Agobiado por las necesidades monetarias, el príncipe Felipe logró un triunfo condicionado en Londres, pero era en España donde se debían tomar las decisiones finales. Respondiendo a una carta del príncipe, fechada en Londres el 17 de febrero de 1555, el Consejo de Indias emitió el siguiente parecer sobre la venta en perpetuidad de las encomiendas peruanas: "Vista la importancia y calidad del negocio y el estado en que están las cosas del Perú, parece al Consejo de las Indias que por el presente no conviene tratar de dar orden cerca de lo que perpetuamente se a de ordenar en las Indias, porque aunque la determinación fuese muy a su contento las condiciones con que se debe y puede hacer no podrán dejar de causar gran descontentamiento... Lo que al presente conviene es darles esperanza de merced y gratificación muy competente a los que hubieren servido... y allanada y pacífica la tierra podrá su majestad con menos inconvenientes determinar y ejecutar lo que fuere justo y conviene al servicio de nuestro Señor y suyo" (AGI, Indiferente 737).

Desoyendo estas recomendaciones, en 1556 Felipe II presentó a estudio del Consejo de Indias la venta de las encomiendas peruanas introduciendo una variante significativa respecto a lo acordado por la junta de Londres: las encomiendas se concederían en feudo "con la jurisdicción civil y criminal mero mixto imperio, reservándose las apelaciones en cualquier manera y por causa que sean...". La oposición del Consejo de Indias

29. "Parecer del muy reverendo padre Alonso de Castro, de la orden de San Francisco, cerca de dar los yndios perpetuos del Perú a los encomenderos, en **Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria**, vol. IV, 1931-1932.

a la voluntad real de vender las encomiendas se concentró especialmente en este punto: "...en lo que toca a este segundo capítulo, en cuanto dice que se les dará la jurisdicción civil y criminal alta y baja, mero mixto imperio, no parece que esto se les debe conceder por ninguna vía, porque la jurisdicción civil y criminal, según se tiene por cierto y entendido, es de los señores naturales y caciques donde suceden y sucedían en los estados y señoríos por derecho de sangre y donde no había estos tales, los pueblos elegían de tiempo antiguo perpetua o temporalmente persona que les administrase justicia, y siendo esto ansí no se les podría quitar su jurisdicción para darla a los feudatarios, pues... solamente sucedió vuestra majestad en la jurisdicción que tenían los reyes en aquellas provincias que es la suprema...". En tono severo, el Consejo sostenía que si el rey otorgaba a los encomenderos la jurisdicción que pertenecía a los señores naturales, "no cumplía ni cumple al servicio de Dios nuestro Señor, ni al de vuestra majestad ni conversión de los indios naturales... ni al patrimonio de la real hacienda ni a la conservación de la tierra ni perpetuidad de ella en la corona real de Castilla".

Esta posición del Consejo de Indias, uniendo el destino de los pueblos indios y sus señores con los intereses de la corona, merece mayor atención. El Consejo consideraba que al otorgarse la jurisdicción a los encomenderos "se harían muchos agravios y vejaciones a los naturales de aquellas provincias... y siendo estos naturales vasallos de vuestra majestad y habiendo venido al conocimiento de la santa fe católica y al dominio de vuestra majestad, no es justo ni razonable que vuestra majestad dé el cuchillo de la Justicia a quien por su voluntad podrá hacer lo que quisiere", siendo ello además contrario a "la concesión del pontífice por impedirse por esta vía la conversión de los naturales y la ampliación de la santa fe católica...". Reparando en los intereses de la corona, el Consejo afirmaba que "el patrimonio de vuestra majestad sería muy damnificado, porque dándoles la jurisdicción alta y baja no le quedaría a vuestra majestad más que dar, ni a los feudatarios que más pretender de vuestra majestad, y olvidados de los beneficios recibidos en poco tiempo se podrían alzar y quedar con la tierra, sin querer estar debajo de la obediencia de vuestra majestad, porque teniendo ellos la jurisdicción ningún español querría poblar en los lugares de sus feudos ni en términos de ellos y se vendrían, y ellos quedarían sólos con sus deudos y criados y apaniaguados y harían lo que quisieren...". En otro párrafo el Consejo une ambas objeciones: "esta manera de perpetuidad ni cumple al servicio de vuestra majestad ni al bien de los naturales porque vuestra majestad pierde para siempre y enajena un tan gran reino...

Otro, los naturales pierden su libertad y haciendas y caen en servidumbre perpetua...". Mientras el rey propiciaba en el Perú la opción feudal, el Consejo reclamaba la progresiva ampliación del poder real sujetando directamente todas las encomiendas a la corona, dando "orden cómo el señorío y vasallaje de todas aquellas provincias estuviese en la corona real de vuestra majestad poco a poco, de que sería su real patrimonio muy acrecentado y los naturales bien tratados y sobrellevados". Dentro de este proyecto de colocar las encomiendas bajo la corona, el Consejo recomendaba mantener intacto el poder étnico aunque bajo la vigilancia del estado colonial: los oidores debían efectuar visitas a los territorios indígenas "y si hallare que los señores naturales usan de su jurisdicción de manera que en algunas cosas sea contra nuestra fe católica o ley natural o buenos usos y costumbres, los reforme y ponga en buena orden para que cesen los tales inconvenientes...".[30]

La verdadera filiación de los hombres que suscribieron estas posiciones merecería un minucioso análisis, pero ahora sólo interesa señalar la conexión más destellante: el Consejo de Indias elevó su parecer en octubre de 1556 y fue en agosto de 1555 cuando Las Casas escribió su famosa "Carta Grande" a Bartolomé de Carranza (Las Casas 1958, V:430-450). En su larga lucha por la *otredad*, centrada ahora en impedir la venta de las encomiendas peruanas, Las Casas logra a través de Bartolomé Carranza, en esta coyuntura específica, que *párrafos enteros del parecer del Consejo sigan textualmente las líneas escritas en la "Carta Grande"*.

Pero Las Casas enfrentó la propuesta de los encomenderos del Perú aceptando la lógica del poder político, la vulnerabilidad financiera del estado ante una situación de crisis con otras potencias. En el *Memorial-Sumario* que elevó al rey en 1556, Las Casas ofreció lo que más ambicionaba su soberano, un enorme servicio en plata pero ahora recibido como ofrenda de los señores naturales del Perú:

> "...porque ya que vuestra majestad determina socorrerse para las instantes necesidades de los bienes de los indios, mándeseles notificar y póngalos en libertad y restituyan a los caciques y señores naturales en sus estados y señoríos, y ellos se comprarán y darán los millones que aqueste fulano de Rivera tan inicuamente promete para comprarlos, y de esta manera suplirá vuestra majestad muy gran parte de sus necesi-

30. AGI, Indiferente 1530; este documento ha sido publicado por R. Konetzke (1953, I: 340-360).

dades al presente... y quedarle han a vuestra majestad los tributos ordinarios que justamente le hubieren de dar y libres sus vasallos y no desapropiará de hacienda perpetua y tan grande, pues es manifiesto que aquellos que compran aquellos reinos no tienen los millones que prometen, sino que los han de sacar de los cueros y vidas de los indios y en ellos los han de matar. Y los religiosos harán esto muy mejor que nadie, y todos serviremos y ayudaremos en ello aun desde acá" (Las Casas 1958, V:459-460).

Desde Lima, el 1 de agosto de 1559, el oidor Bravo de Saravia enviaba una carta a España, dándole a fray Domingo de Santo Tomás la esperada noticia: "El padre fray Alonso a tratado acá un negocio con los indios que creo parecerá a vuestra merced bien. Lleva poder de muchos caciques y principales de ellos para vuestra merced y el señor obispo de Chiapa. Paréceme que entendida la voluntad con que lo han tomado y deseo que les queda del que haya efecto, se despojarían de cuanto sus encomenderos les han dejado y venderán las mujeres e hijos para servir con una gran cantidad a su majestad en las necesidades que tiene, y tanta que entiendo no será mayor lo que los vecinos puedan dar según las pocas barras que corren en la tierra al presente..." (AGI, Lima 119). Así, en 1560, Las Casas y fray Domingo de Santo Tomás pudieron hablar y negociar ante el rey revestidos de otra autoridad, por ellos "y en nombre de los caciques y señores naturales y sus pueblos de las provincias de aquel reino que comúnmente se llaman el Perú, por virtud de los poderes que de muchos de ellos tenemos y de todos demás caciques e indios vecinos del dicho reino, por quien aquéllos debajo de mancomunidad prestan voz y caución...".

Haciendo notar que procuraban evitar cinco grandes e irreparables daños al dominio de su majestad en el Perú, los dos frailes dominicos ofrecieron en nombre de sus representados "que los dichos caciques y sus pueblos servirán con todo aquello que los españoles se averiguare ofrecieren a dar y añadirán cien mil ducados de castilla...". A cambio del servicio en dinero ofrecido en nombre de los jefes étnicos, solicitaban que todas las encomiendas, en el momento que fueran vacando, pasaran a ser puestas bajo la corona y que los tributos quedaran entonces reducidos a la mitad. También demandaban detener el desarrollo de la economía privada europea ("no se permita tomar a los pueblos en común, ni a los vecinos indios en particular, tierras ni aguas ni otras cosas concejiles ni particulares de aquí adelante, pues es contra razón y justicia natural") o aun más, provocar su involución devolviendo a las organizaciones indígenas las tierras usurpadas

por los españoles en perjuicio de los pueblos. Las Casas y fray Domingo reivindicaron, además, las estructuras políticas indígenas pidiendo dos reparaciones principales: reconstruir la organizaciones étnicas, que habían sido fragmentadas en varias encomiendas, y que su majestad dé (confirme) los privilegios de los jefes indígenas "como lo tienen de ley natural, que los señores más principales sean libres y francos y no paguen pechos ni sean obligados a otra servidumbre, como los caballeros e hijosdalgo de acá en España, como los tenían y gozaban en tiempo de sus reyes incas, y se les den sus armas e insignias, y de todo esto gocen sus herederos y mayorazgos, porque no se pierda su antigua generosidad". Por último, ambos frailes demandaron que cuando se trataran los negocios generales tocantes al estado de las colectividades étnicas, "se convoquen procuradores de los pueblos y sus comunidades, para que lo entiendan y consientan si fueren cosas útiles o den razón de lo contrario, como lo solían hacer en tiempo de sus reyes incas, y se acostumbra en las Cortes acá de España" (Las Casas 1958, V:465-468).

Además de este memorial, conocemos otro documento donde están mejor perfiladas las reivindicaciones esenciales del movimiento lascasiano.[31] Con respecto a las estructuras políticas que debían ordenarse para los pueblos indígenas, el programa esbozado en este documento manifiesta con mayores detalles el intento lascasiano de mantener los fueros y costumbres del tiempo del inca adaptándolos a las formas europeas. La reivindicación de "que los indios encomendados en personas particulares... se pongan en cabeza de su majestad y estén en ella perpetuamente" reproduce, en esencia, la relación de dominio vincular que existía entre el Inca y los colectivos étnicos. También es de clara filiación andina el reclamo de "que los señores y caciques no sean privados de sus cacicazgos y señoríos sino por delitos muy graves y cometiendo crimen lesa magestatis contra el rey, y en estos casos y aquéllos sean privados no lo sean sus sucesores legítimos". La reafirmación del legítimo señorío y de los antiguos privilegios de los curacas, de manera inevitable, tenía que ser enunciada en términos de las categorías europeas, "que a los caciques y señores principales se les den armas e insignias como a caballeros y ni ellos ni sus hijos sean obligados a pagar ningún género de tributos como no lo pagaban en tiempo del Inca...". Igualmente estaba vinculada con la ideología andina la solicitud de que "se tase lo que han de dar las repúblicas a sus caciques y principales y los servi-

31. "Memoria de las cosas y mercedes que piden los indios a su majestad", AGI, Indiferente 857; se trata de un sumario confeccionado por algún funcionario del Consejo de Indias.

cios que les han de hacer, por manera que los súbditos sepan lo que han de dar y los señores lo que les han de llevar"; si bien la cuestión de los tributos y servicios que recibían los jefes era un punto capital en la ofensiva emprendida por muchos europeos contra el poder étnico, había sido atribución del Inca regular el flujo de energía que los *atun runa* cedían a sus señores.[32] De la misma manera, reconocer a su majestad la potestad de poner corregidores en las "provincias de los indios" pero "a su costa y salario y comida y no a la de los indios" reitera la figura de uno de los aparatos de gobierno del tiempo del inca, el compuesto por los *t'oqrikoq*.

La petición de establecer Cortes, donde los procuradores indígenas de las "provincias principales" pudieran tratar aquellas cosas "que generalmente toque a toda la república de los indios", ya había sido justificada por Las Casas y fray Domingo de Santo Tomás, diciendo que "lo solían hacer en tiempo de sus reyes incas, y se acostumbra en las Cortes acá de España". Aunque muchas crónicas refieren el funcionamiento de "Cortes" en el Tawantinsuyu, preferimos guardar algunas reservas acerca de la veracidad de tales datos. Ya sin duda, el programa "político" lascasiano inserta la reclamación de una institución europea: "que en cada pueblo haya alcaldes y regidores de los pueblos propios...". Como veremos, esta demanda entrañaba muchos riesgos, pues el estado colonial podía implantar cabildos para erosionar severamente el poder de los señores étnicos. Se haya evaluado o no esta posibilidad, parece indudable que la solicitud de cabildos indígenas correspondía a una estrategia tendiente a legitimar el poder étnico dentro de las estructuras del nuevo estado, revistiéndolo de una forma europea.[33] Además, bajo el amparo de los cabildos, se podría reproducir una costumbre netamente andina: las juntas de los jefes para tomar acuerdos sobre los asuntos internos y "externos" de sus colectividades.

Frente a un plano doctrinario relativamente indefinido, frente a un Pe-

32. Como lo ilustra esta declaración del principal chupaichu don Pablo Guaman Naupa: cuando su anterior curaca don Gómez "era vivo decía que no quería recibir de los indios ninguna cosa diciendo que no lo recibiría hasta que el rey se lo tasase y mandase dar como hacía el Inca a sus padres..." (Ortiz 1967:56).

33. No se podrá analizar este punto sin conocer debidamente la difusión de los cabildos indígenas bajo los virreyes Mendoza y Velasco, en la Nueva España; sin duda, la experiencia novohispana fue una referencia decisiva para el "partido de los indios" del Perú. No estamos aún en condiciones de apreciar el valor que posee la variante que introduce un miembro de este "partido": "Y no sería inconveniente dar orden en que el cacique de cada repartimiento fuese corregidor en su distrito, o de tres o cuatro repartimientos comarcanos, dándoles las leyes y ordenanzas que han de guardar, porque conocerán mejor las costumbres de los naturales y delitos que cometieren, que no los españoles..." (CDIHE, XCIV:173-174).

rú donde el dominio europeo no había terminado de cristalizar sus matrices estructurantes, la concepción de Las Casas acerca de la soberanía española sobre las Indias, el rey de Castilla como "emperador sobre muchos reyes" indígenas, enfrentada a una singular coyuntura se transformaba en una idea más operativa: *rey sobre muchos señores naturales*. La idea fue ofrecida junto a una cuantiosa ofrenda en plata de los señores naturales y de sus colectividades. En respuesta, el rey dio una provisión para que fray Domingo de Santo Tomás pudiera en el Perú "tratar libremente este negocio con los indios de parte de los indios ante escribano de su majestad...".

Al regresar al Perú, fray Domingo de Santo Tomás comenzó la campaña contra la perpetuidad de las encomiendas en el distrito de Lima e informó pronto a España que los caciques y principales de allí, "con mucha alegría prometen hacer un servicio señalado a vuestra alteza conforme a su posibilidad" (CDIEP, II/6:232). En la sierra, fray Domingo encontró la misma voluntad indígena: "en dos juntas que hasta agora habemos hecho se han juntado todos los caciques y principales de todo el distrito de esta ciudad de Guamanga y todos ellos han hecho lo que hicieron los de Lima, y lo mismo harán los demás de la tierra, según tengo [entendido] por sus mensajeros que todos envían, porque aborrecen tanto esta perpetuidad que no la pueden oír mentar. Y aunque cierto la gente de esta tierra toda es gente pobre sacarán de la flaquezas para hacer servicio..." (CDIEP, II/6:202 y Vargas 1937:55). Luego de recorrer la tierra hacia el Cuzco y Charcas, el dominico escribió al rey dando cuenta del resultado de tantas juntas con los jefes indígenas: "generalmente por toda la tierra, sin discrepar de ello cuatro repartimientos, convinieron todos en que querían estar en cabeza de vuestra alteza y que, cómo se les concediese esto y otras cosas que pedían, aunque estaban necesitados por las vejaciones presentes y pasadas, servirían a vuestra alteza conforme a su posibilidad" (Vargas 1937:76 y CDIEP, II/6:249).

En enero de 1562, reunidos en el asiento de Mama, los jefes de numerosos repartimientos otorgaron poder a fray Bartolomé de las Casas y a otros siete prominentes españoles del "partido de los indios" que residían en el Perú. Los jefes indígenas reclamaban "que nos sean vueltas y restituídas todas las tierras, chacaras y otras heredades y posesiones... que contra nuestra voluntad y contra justicia nos tienen tomadas y usurpadas los españoles... que se nos guarden nuestras buenas costumbres y leyes que entre nosotros ha habido y hay, justas para nuestro gobierno y justicia, y otras cosas que solíamos tener en tiempo de nuestra infidelidad...". Estas reivindicaciones estaban enlazadas a una petición central: "...por cuanto noso-

tros, habiendo sabido que su majestad quiere darnos a los encomenderos que de presente tenemos y a sus sucesores en encomienda para siempre jamás y que tengan sobre nosotros y nuestros indios sujetos señorío y jurisdicción civil y criminal, nos habemos juntado en este asiento de Mama para lo contradecir y suplicar a su majestad... no consientan ni den lugar a que se haga la dicha perpetuidad sino que nos mande poner y ponga en su cabeza y corona real perpetuamente y que nos den la dicha jurisdicción para que entre nosotros se elijan, alcaldes, jueces y regidores y otros oficiales de la manera que se elijen entre españoles..." (AGI, Lima 121; ver asimismo Murra 1980). Los jefes indígenas volvieron a ofrecer un gran servicio en oro y plata. Pero creemos que ya la voluntad real tenía trazado un destino para la *otredad* distinto al que anhelaban Las Casas y el "partido de los indios" del Perú.

* * *

Hacia 1560, la convergencia entre el estado colonial y los religiosos con los señores étnicos empieza a descomponerse. En España cobra cada vez mayor fuerza la tendencia dispuesta a elevar la rentabilidad de los territorios conquistados. En 1555, por ejemplo, el rey le señalaba al marqués de Cañete que la evangelización "es el principal y final deseo e intento que tenemos conforme a la obligación con que dichas Indias se nos han dado y concedido". Conforme a la declaración, las instrucciones dadas a dicho virrey se reducían prácticamente a dos mandatos: apoyar a la Iglesia y desagraviar a los indígenas. Pero en las instrucciones dadas en 1559 al conde de Nieva se han borrado todas las menciones al *fruto grande* de la evangelización y a los daños que recibían los indios. Ahora, la única preocupación del rey eran los asuntos de hacienda, el otorgamiento de las encomiendas a los españoles como feudos perpetuos a cambio de un servicio en plata que fuera lo más alto posible. El agobio de la real hacienda por la política imperial en Europa estaba definiendo la política colonial.

Aleccionado sobre la imperiosa necesidad de acrecentar las rentas reales, dando curso a las negociaciones sobre la perpetuidad de las encomiendas, el virrey Nieva pretende simultáneamente modificar la política favorable a los indígenas seguida en la década anterior. Insistirá sobre todo en pedir congruencia al propio soberano, pues el proyecto de elevar al máximo posible el envío de metales preciosos desde las colonias resultaba incompatible con el deseo de implantar en las nuevas tierras un orden fundado en la piedad cristiana. El virrey fue muy diáfano al criticar esta con-

tradicción: "su majestad manda que no se echen indios a las minas contra su voluntad, y tras esto manda que se tenga gran cuenta con que las minas se labren y es muy justo que se haga así". Pero como las minas "no se labrarán con españoles... y que si no hay minas no hay Perú, lo más acertado parece que es que los indios vayan a labrar las minas no haciéndoles muy gran fuerza sino buen tratamiento y pagándoselo muy bien... Y no hay que pensar en creer que de su voluntad han de ir a trabajar, porque todos ellos naturalmente son holgazanes y a trueque de no trabajar se dejarán morir de hambre..." (GP, I:529).[34]

El embate del virrey Nieva contra los pueblos indígena se enfiló igualmente hacia el tributo de las encomiendas. También aquí Nieva criticó la supuesta falta de congruencia en la política real, ya que la reducción progresiva de los tributos promovida por los aparatos estatales en la década anterior, mediante la práctica de las retasas, ocasionó un "daño general en la tierra y beneficio de ella, porque no se sacó el fruto que antes se solía sacar y se quedó debajo en la tierra por no haber trabajado lo que trabajar solían los dichos indios... Y así fue que ellos se quedaron tan necesitados como de antes y de ello redundó gran daño en la tierra, porque bajaron las rentas y tributos la mitad y más de lo que solían valer y rentar... y no se consiguió de la retasa otra utilidad sino ociosidad para los indios..." (GP, I:436).

Sobre la venta a perpetuidad de las encomiendas, el virrey Nieva y los comisarios enviados con él para tratar este negocio también solicitaron congruencia al soberano en la política de estructuración del dominio colonial. Empezaron advirtiéndole que debía moderar sus ilusiones de sacar de los encomenderos "la cantidad grande" de plata que habían prometido, "ni con muy gran parte, porque vuestra majestad entienda que de cuatrocientos y setenta y siete encomenderos que las tres partes de ellos lo que las encomiendas les tributan y valen lo han menester para su sustentación y aún no basta. Y quererlo buscar prestado se halla ya acá tan mal como en España por estar la tierra flaca, dicen a causa de la poca labor que hay en las minas y también porque todo el dinero se ha ido recogiendo en los mercaderes y tratantes, los cuales lo procuran enviar a España para comprar y heredarse en ella...". Volviendo a trasmitir su duda sobre los cuentos de plata ofrecidos por los encomenderos ("así es cosa cierta que vues-

34. El virrey Nieva incrementó la provisión de trabajo compulsivo hacia Potosí y extendió el sistema a la minería de Guamanga: ver GP, I:454, y las "Ordenanzas de las minas de Guamanga", expedidas por Polo en 1562 (CDIAO, VIII).

tra majestad no podrá ser servido con la cantidad que han dicho") estos hombres hacían brillar la otra opción en la que tampoco confiaban: "no han faltado algunos religiosos y otras personas que nos dicen que entendido como se quiere tratar de la perpetuidad, han venido a significar cómo los caciques holgarían por redimirse y libertarse de la perpetuidad y encomenderos de ella a sus personas y naturales de hacer algún servicio a vuestra majestad en cantidad. Negocio sería de gran sustancia y el más importante que al servicio de Dios y de vuestra majestad y de su real hacienda podría venir..." (AGI, Lima 28).

En otras cartas, Nieva y los comisarios fueron desplegando ante el rey diversas razones, queriendo mostrar cómo la venta en perpetuidad de *todas* las encomiendas era un negocio lesivo a los intereses de la corona. Así informaron que los encomenderos ofrecían ahora pagar sólo la mitad del dinero prometido por su procurador en España, aunque igual se empecinaban en obtener la jurisdicción civil y criminal, que "también han pedido el patronazgo" y, ante la propuesta real de que "estos repartimientos se den en feudo que haya de suceder el hijo varón y sus descendientes por línea derecha prefiriendo siempre el varón a la hembra excluyendo la línea transversal", "dicen que ellos son españoles nacidos en esos reinos donde no hay plática de feudo sino de mayorazgo y... así es justo se les dé a ellos por vía de mayorazgo y no de feudo pues no son italianos...". (GP, I:426). Frente a las pretensiones de los encomenderos, fingiendo o no, Nieva y los comisarios convalidaron el augurio de Las Casas de que la venta en perpetuidad de todas las encomiendas "ha de quitar las Indias a los reyes de Castilla". En efecto, sostienen "que si la perpetuidad en general se hiciese", dentro de unas pocas décadas los sucesores, sin "amor a los reyes ni reinos de España ni a las cosas de ellos, por no los haber conocido y nacido acá, antes aborrecimiento", "estando todos perpetuados estarán unidos y hechos un cuerpo, y es claro que serán un nervio y fuerza de estos reinos y fácilmente podrán levantarse y no obedecer a los reyes de Castilla aborreciendo como es cosa natural ser gobernados por ese reino y que ellos tendrán por extraño" (GP, I:411)

En mayo de 1562 el virrey Nieva y los comisarios enviaron al rey un largo informe sobre el negocio de la perpetuidad de las encomiendas (GP, I:395-471). Allí expusieron sus verdaderas ideas sobre la manera de estructurar el dominio colonial en el espacio andino, ideas compartidas por otros hombres del Consejo de Indias y por muchos españoles del Perú. En esencia, propusieron vender un tercio de los repartimientos "a los encomenderos que sean de los más beneméritos", incorporar a la corona otro

tercio de las encomiendas cuando fueren vacando (suponían que de esta forma el rey recibiría de los indígenas tanta plata como la que ofrecían los españoles "por la perpetuidad en general") y dejar el tercio restante como encomiendas por una vida para "que pueda vuestra majestad hacer bien y merced" y seguir así alentando las esperanzas de "muchos pretensores" y aquietando sus ánimos.

Con esta propuesta Nieva y los comisarios pretendían satisfacer las necesidades financieras inmediatas de la corona y resguardar, en el largo plazo, su dominio político y económico sobre el espacio colonial. También en aquella coyuntura específica, la fórmula del virrey y los comisarios entrañaba la consolidación de un frente de fuerzas sociales antagónico al proyecto lascasiano. Si Las Casas reclamaba una alianza con la corona con el fin de resguardar a la *otredad* frente a un sistema donde dominarían los intereses privados mercantiles de los europeos, para Nieva y los comisarios la idea de eliminar a los encomenderos y poner todos los pueblos indígenas en cabeza de la corona tendría consecuencias funestas: "se sigue claro que estos reinos quedan sin personas ni haciendas y en consecuencia, nervio, fuerza ni substancia alguna", "sin defensión por faltarles los encomenderos", despoblada de españoles y sin producción mercantil con lo que "el trato y comercio que estos reinos hay de España... hará gran baja y mella". Calificando el proyecto lascasiano como el de una tierra en "behetría y como ganado sin pastor", Nieva y los comisarios sostenían la concepción de la república aristotélica donde es necesario "que haya personas de diversa calidad y condición y estado y que no sean todos iguales, a similitud de el cuerpo humano que no son los miembros iguales para el buen gobierno de él".

Está claro el destino que el virrey y los comisarios reservaban a las partes trabajadoras del cuerpo social. Apelando falazmente al tiempo del Inca, sostuvieron que los pueblos indígenas debían satisfacerse con un breve tiempo para cultivar sus tierras y tejer sus ropas, para que todo el tiempo restante fuera usado en beneficio del estado colonial y los grupos españoles del Perú. Propusieron, además, que esta explotación extrema fuese moldeada con la destrucción simultánea del sistema de poder étnico. Es decir, en un sentido aristotélico, eliminar a los miembros dirigentes de las organizaciones indígenas, o como decía Las Casas, dejar a las multitudes indígenas "sin caudillos y sin a quien tengan acatamiento, temor ni respeto, sin regla y sin ley, desamparados".

Para estos hombres los señores étnicos eran los verdaderos expoliadores de los indios: "éstos son los que roban sin dejarles cera tras el oido y dicen los indios que los españoles los tratan muy bien y que sus caciques

los desuellan" (GP, I:529-530), "de ninguna persona reciben los indios tanta vejación y molestia como es de sus propios caciques, que so color del tributo que han de pagar a los encomenderos los roban de manera que nunca pueden salir de pobreza" (pág. 524).[35] En el informe de 1562 el virrey Nieva y los comisarios —*un grupo de verdaderos ladrones castigados como tales por el rey*—[36] llamaban "ladrones de casa" a los curacas y repetían que era "mayor el daño y tiranía" que recibían los indios de sus jefes que de sus encomenderos. Imaginando la posibilidad de suprimir a los señores naturales (si "se pudiera escusar y escusarse el cacique"), aseveraban al rey que era ilusión engañosa trasplantar en el Perú el orden de gobierno que tenían los vasallos de las aldeas de España, debido a que los indios del común, "por su imbecilidad y poca capacidad y entendimiento como lo son por la mayor parte... siempre fueron gobernados por personas diputados y nombrados así para el buen gobierno como para que labrasen y cultivasen la tierra, sin tener ellos por sí de ninguna manera de gobierno ni otro ser ni voluntad ni saber lo que había de hacer mañana más de lo que les ordenaban...". Después de recomendar la supresión del poder de los curacas y sostener que los demás indios eran incapaces de gobernarse por su imbecilidad, Nieva y los comisarios desplegaban la adivinable proposición: a los indios "se les han de dar personas españolas para que los gobiernen y defiendan", españoles "de buen seso y prudencia que miren por ellos y los traten como curadores y tutores de ellos".

Según Nieva y los comisarios, los frailes no debían ser considerados para cumplir esta función, no sólo porque les faltaba "experiencia para el gobierno humano" sino por ser sumamente perjudiciales para el dominio real en el Perú, pues se quieren "apropiar el derecho de gobierno de los naturales de estos estados al sumo pontífice y a ellos en su nombre". Más aún, parecía como si los religiosos ya hubieran consumado una parte del proyecto pues estaban "tan arraigados y hallados en sus repartimientos y gobierno humano y son tan señores absolutos que no hay otro señor enco-

35. Pero antes, siguiendo las pautas contenidas en el informe de 1561 escrito por Polo, habían sostenido que entre la mayoría de los jefes étnicos "hay buena cuenta y razón" en los tributos dados a los encomenderos (pág. 448).

36. En una carta al rey del 2-1-1563, el licenciado Monzón plantea la grave corrupción que promovían estos hombres: "...por lo que toca al servicio de Dios y de vuestra majestad, conviene mucho que vuestra majestad provea cómo haya castigo para tantos males. Y para que parezcan todos los cohechos que se han hecho, me parece que pues se ha vendido la hacienda y justicia, que vuestra majestad debía mandar enviar censuras del Sumo Pontífice por que todos se aclaren..." (AGI, Lima 92).

mendero ni dueño en ellos más de los que ellos quieren gobiernan y mandan", los frailes tienen tanto poder en los pueblos que doctrinan que "no hay señor tan señor de sus vasallos como ellos lo son de los indios...". Y este poder no estaba siquiera legitimado por una práctica sinceramente cristiana, pues los frailes rehúyen tomar doctrinas "en ninguna parte que sea tierra pobre", y en todas aquellas donde entran les toman "a los pobres indios sus comidas y ropa y aun las mujeres y de esta manera no podrán doctrinarlos con buen ejemplo". Asegurando al rey que la despoblación ocurrida en la encomienda real de Chincha era un ejemplo del mal gobierno de los frailes, Nieva y los comisarios también los acusaron de dedicarse a "dar voces contra los encomenderos", aunque, "según las quejas vemos que cada día vienen de los indios contra frailes y religiosos y excesos que en esto pasan y cárceles que en sus repartimientos tienen llenas de cepos y prisiones y las justicias públicas que mandan hacer, que no hay otro dueño corregidor ni provisor más de lo que ellos hacen usurpando una jurisdicción y otra...". En esta furia contra los frailes por haber usurpado el poder que pertenecía al estado, Nieva y los comisarios llegaron a pedir al rey que corrigiera toda la política de evangelización seguida hasta entonces, dejándola exclusivamente a cargo de los clérigos (GP, I:377, 396 y 441-442).[37]

Para Nieva y los comisarios la elección de buenos españoles que miraran por los indios y tuvieran "cuenta con ello como niños" quedaba reducida a considerar "si serán mejor gobernado por españoles encomenderos perpetuos o por ministros españoles en nombre de vuestra majestad". La respuesta, naturalmente, estaba subordinada a la proposición anterior de vender a perpetuidad un tercio de las encomiendas, dejar un tercio como encomiendas por una vida e incorporar a la corona el tercio restante. Así, "estableciendo la república de estos estados por tercias partes", debían coexistir "tres géneros y medios de gobierno", el de los señores con encomiendas perpetuas, el de los caballeros cuyas encomiendas serían temporales y el gobierno por ministros reales para "los vasallos que están inmediatamente en la corona real", "casi a similitud como a vuestra majestad gobierna esos reinos vasallos de ellos, y otros reyes los suyos".

37. La campaña de los encomenderos contra el poder y los proyectos de los frailes encierra igual encono. A manera de ejemplo la carta de Pedro Puertocarrero —Lima, 8-6-1559—: "...sólo un remedio hallan los que acá tienen experiencia para que cesase en alguna manera estas discordias: que vuestra majestad mandase dar a frailes los indios y acabarían la sed que tienen de entremeterse en el gobierno y de inventar lo que cada día vemos, so color de favorecer a los naturales, y no es otro su fin sino a tuerto o derecho aplicar rentas y posesiones para sus conventos y casas...". AGI, Lima 119.

La proposición de organizar el espacio colonial peruano "por tres géneros y medios de gobierno" no tuvo éxito, pero este modelo integraba dos elementos que sí influyeron en la evolución de los sistemas de poder en los pueblos indígenas. Para aquellos pueblos que proponían vender a los encomenderos, Nieva y los comisarios recomendaron reducirlos y "ordenarles que tengan su gobierno, alcaldes y regidores en forma de concejo, y que los alcaldes ejerzan jurisdicción civil y criminal en primera instancia...". Y ante la eventualidad de que pudiera prevalecer el proyecto lascasiano de incorporar todas las encomiendas en la corona, Nieva y los comisarios (haciendo transparente el verdadero significado que ello tendría: "del mismo hecho se ha de entender se perpetúa el cacique en los indios y se hace encomendero perpetuo de ellos") avisaron al rey y al Consejo de Indias la manera de invertir dicho triunfo transformándolo en un acontecimiento más inocuo: "lo otro a que se debe advertir y mirar... en caso que convenga ponerse los indios en la corona real, es necesario proveer personas que los gobiernen y amparen y defiendan así de los caciques como de otros, a costa y hacienda de vuestra majestad en todos los repartimientos y en particular en cada uno de ellos" (GP, I:405).

En el memorial de mayo de 1562, Nieva y los comisarios descalificaron al movimiento de resistencia contra la perpetuidad de las encomiendas denunciando lo siguiente: "este ofrecer servicio por liberarse los indios no nacen de su espontánea voluntad sino por inducimiento de caciques y frailes y principales de ellos, a los cuales como está dicho no los mueve sólo caridad, antes su particular interese de cada uno de ellos", que en el caso de los caciques era perpetuar con mayor firmeza "su señorío y mando" y en el caso de los frailes conservar el "gobierno humano" en los pueblos de indios.

Dichos funcionarios señalan correctamente quiénes dirigen el movimiento y qué aspiraciones de poder tienen, junto a una caracterización astuta de ese movimiento como frente social. Separar a los indios de sus señores, como si las "multitudes" tuvieran voluntades y proyectos diferentes a los de sus "caudillos", era una peregrina invención para despojar a los jefes de su antiguo y auténtico mando, cuanto éstos trataban de legitimar su poder bajo las normas constitutivas que iba fundando el estado colonial. Seguramente la mayoría de los frailes y asimismo clérigos militaban en el movimiento de inspiración lascasiana, pero había también religiosos que apoyaban destinos diferentes para la *otredad*; ante los concretos sociales, frente a los proyectos de modelar la sociedad, no hay una sino varias iglesias. En el Perú, además, estaban los mestizos y varios millares de españo-

les no encomenderos, cuyas ansias de enriquecimiento y ascenso social quedarían truncadas con la venta a perpetuidad de las encomiendas.

La agitación por la perpetuidad de las encomiendas separó aún más a los pueblos indios de los encomenderos y asimismo ahondó las tensiones entre los españoles no encomenderos, como lo revelan ciertos acontecimientos ocurridos en el Cuzco. En una carta de octubre de 1563, enviada al rey por quienes representaban a los encomenderos de dicha ciudad (AGI, Lima 110), fray Domingo de Santo Tomás es señalado como un religioso que "ciego de su pasión" enreda a los indios para la "destrucción del reino", "predicando falso testimonio contra vuestra majestad", ayudado por dos "caudillos principales de los indios...".[38] En contraposición a fray Domingo los encomenderos presentan a fray Luis Zapata, "comisario general de la orden de San Francisco que ha visitado la mayor y mejor parte de este reino", como una de las "personas sabias desapasionadas", con experiencia de la tierra, a las cuales debería escuchar su majestad pues —se intuye— su opinión es favorable al bando de los encomenderos. Pero si bien las divisiones en el interior de la iglesia podían depararles algún consuelo, los encomenderos enfrentaban otras desgracias: en la misma ciudad del Cuzco toda "la gente común del pueblo, mercaderes, escribanos y oficiales y otros géneros de gentes tratantes y ociosos" contradecían la perpetuidad en forma alarmantemente bulliciosa, pues salían a agitar públicamente en la plaza, entraban alborotados al cabildo e iban perdiendo cada día "el respeto que siempre han tenido los vecinos que tienen indios encomendados" "como a hombres de más honra, valor y autoridad en sus personas y casas y gastos de ella...".[39] Esta grave fractura del grupo español se repetía entre los hombres del gobierno. El caudillo de los revoltosos del Cuzco era nada menos que el representante del rey, el corregidor Pedro Pacheco, que ocupaba dicho cargo nombrado justamente por el virrey que había ido al Perú a tratar con los encomenderos el negocio de la perpetuidad. Y si bien el oidor Gregorio González de Cuenca fue al Cuzco y castigó a los desvergonzados, quedaban todavía ministros de su majestad que

38. El licenciado Monzón denunció al rey la represalia tomada por Nieva contra ambos **caudillos**: "...los nietos de Guaynacava que anduvieron con el padre fray Domingo electo obispo de los Charcas les han tomado sus casas y chacaras y para volvérselas no hallan donde pedir justicia...". AGI, Lima 92.

39. Debido a su intención, no se podía señalar en esta carta otra fractura de gran importancia, la que existía en el mismo grupo de los encomenderos por las diferencias de "honra, valor y autoridad en sus personas y casas".

no se querían mover de Lima y a los cuales el rey debería llamar a España.[40]

Una de las piezas del proceso abierto con motivo de las revueltas del Cuzco nos revela algunos detalles de la alianza establecida entre los pobladores urbanos y el movimiento de inspiración lascasiana.[41] Sin duda, la llamada "gente común" de la ciudad del Cuzco, blancos y mestizos, quedaba degradada en sus aspiraciones económicas y sociales con un orden que convertía a los encomenderos en señores de vasallos indios; resultaba fácil, en consecuencia, agitar tal gente "diciendo que en la perpetuidad que se trataba quitaban a los que no eran vecinos sus pastos, montes y abrevaderos y grangerías y recibían gran daño y que era menester contradecirlo...". Quizás sin ser el promotor original, el corregidor Pedro Pacheco condujo el bullicio urbano. Por su investidura superior, Pacheco podía desafiar y contrarrestar el organismo de poder político de los encomenderos (el cabildo). Y lo hizo, dando "favor y ayuda" a la agitación urbana; por ejemplo, cuando el cabildo le pidió remedio y castigo a los alborotos, Pacheco "no lo quiso hacer, antes disimuló con ello", impidiendo incluso que el alcalde Diego de Silva pudiera hacer una información notarial sobre ellos.[42]

También fue el representante del poder real en el Cuzco quien convocó a los jefes indígenas a juntas. Según los testigos, en una de estas reuniones el corregidor "dijo a los dichos indios que ya sabían cómo él los tenía como a hijos y como a tales siempre los había tratado como ellos habían visto. Y porque eran cristianos y del rey les hacía ver cómo el rey los quería vender a sus amos, los cuales los querían comprar y algunos de ellos eran idos a Lima a comprarlos y que por ellos daban a su majestad cierta cantidad de pesos de oro, que le parecía que ellos procurasen de que no los vendiesen sino que ellos se comprasen y diesen a su majestad por cada indio diez pesos y más si más pudiesen y se concertasen en lo que pudiesen dar a su majestad", exhortándoles a "que no temiesen de entender en ello ni temiesen a sus amos, que él les favorecería mucho por que el obispo se lo había enviado a decir y les haría muchas mercedes" y que fuesen "a Li-

40. Es clara la alusión al oidor Bravo de Saravia, quien en nota del 26-4-1563 había rechazado efectuar la visita general del reino que le propuso el virrey Nieva: AGI, Lima 1633.

41. "1563. Proceso hecho por el doctor Cuenca a Antonio Ruiz, mestizo lengua, sobre la contradicción de la perpetuidad y lo que dió a entender a los indios". AGI, Justicia 434.

42. AGI, Justicia 434. Declaración de Pedro de Entrena.

ma a pleitear sobre este negocio, y que si no volvían por sí que quedarían por guardadores de puercos...".[43]

Avalados por el corregidor, un grupo de blancos y mestizos tomó a su cargo las negociaciones con los indios. Una de las reuniones, realizada en la ermita de Caocache, estuvo expresamente dedicada a los incas del Cuzco. Al parecer los orejones llegaron a argumentar "que la perpetuidad se entendería con los demás indios que están encomendados y no con ellos que eran libres", pero quedaron convencidos que no obstante su condición de incas "no les tendrían más respeto que a los demás indios" y que juntos con "*los otros*" los venderían "como a esclavos y les habían de tomar sus montes y pastos y ganados...".[44] Las otras reuniones fueron con los jefes del Collasuyo. Según las versiones de algunos jefes que asistieron a ellas, la gente de la ciudad del Cuzco adepta al corregidor les dijo que con la perpetuidad "los indios todos habían de ser esclavos vendidos y herrados como tales y les habían de quitar sus pastos y montes y chácaras y ganados y que [a] los caciques les habían de quitar sus cacicazgos y no habían de ser señores y que todos habían de servir y guardar cabras y puercos y que los de aquí habían de servir hasta Tumbes", "que los indios habían de ser esclavos como negros y como moros y que habían de ir como mulas a los Andes a sacar la coca y a Potosí a llevarla y que sus chacaras y ganados habían de ser de sus amos y que no habían de ser caciques sino que sus amos habían de ser caciques y poner por caciques a quien ellos quisiesen", "que no habían de tener mujeres", "que sus amos habían de vender sus mujeres a quien quisieren".

En el proceso incoado por el oidor Cuenca, toda la responsabilidad del bullicio urbano y de las juntas con los jefes indígenas recae sobre el corregidor Pedro Pacheco y sus secuaces blancos y mestizos. Quizás sea así, pero notemos que además del uso de la ermita de Caocache, las juntas entre los jefes indígenas y la gente del corregidor se efectúan en las casas de Juan Sona y de Francisco Chilche, los alcaldes indios de las parroquias de San Blas y de Santa Ana. Y si bien las juntas pudieron ser convocadas por el corregidor, quienes envían mensajeros a los jefes para que concurran son los mismos Juan Sona y Francisco Chilche, Isabel Sayre, Alonso Sayre y don García, el curaca del repartimiento de Diego Silva.

43. Declaraciones de Pedro de Entrena, don Carlos Aguapante, curaca de Paucar, y don Antón de Quiñones Coa, curaca de Charachape.

44. Declaración de Juan Tambo Uscamayta, "natural ynga cuzco".

En la pieza judicial que citamos, quizás con el propósito de agravar más la culpa del corregidor y su gente, se deja que los jefes indígenas manifiesten las reacciones que tuvieron en las juntas al oír el destino que les esperaba a ellos y a sus pueblos si se ejecutaba la perpetuidad: "los indios recibían pena y dijeron que venderían hasta las camisetas porque no se hiciese la dicha perpetuidad", "que aunque supiesen ir hasta España no habían de ser vendidos aunque muriesen en el camino", "que se querían despoblar de sus pueblos antes de ser vendidos", "despenar o hecharse por los ríos". El oidor Cuenca deja filtrar en el proceso otras expresiones que reflejan la voluntad de los jefes étnicos ante la disyuntiva de subordinarse al rey o al poder señorial de los encomenderos: "encomenzaron a llorar y a sentirse y a decir que antes ni después del Inca nunca han sido vendidos, que cómo habían de serlo agora que ellos no eran coca ni carne para que los hubiesen de vender", "que pues en tiempo que eran de Guaynacapa nunca habían sido esclavos que porqué lo habían de ser siendo vasallos del rey", "este testigo lloró entendiendo que había de ser ansí diciendo que agora que eran de Dios los querían vender". En ese *tiempo* revuelto durante el cual se iba transfiriendo al rey europeo la relación de pertenencia al Inca, proceso que más tarde Guamán Poma condensaría en la fórmula "¿Quién es el Ynga?: el rey católico", su majestad provocaba una crisis renunciando de la peor manera a la fidelidad de los pueblos andinos y de sus señores naturales: los vendía por plata, como se hacía con la coca o la carne.

* * *

Al comenzar la década de 1560 ocurre un cambio notable en la campaña de los religiosos que pretendían plantar un orden cristiano en el mundo nuevo. Ellos siguen combatiendo a los encomenderos, pero parece como si el enemigo principal ya fuera otro. En 1562 los provinciales de las tres órdenes que trabajaban en el Perú reclamaban al rey por los cambios ocurridos en la cúpula del poder político colonial. En el gobierno anterior, escribían, "con las buenas provisiones que vuestra majestad enviaba para la conservación y conversión" de los indígenas y "la diligencia que el marqués de Cañete ponía en ejecutarlas, comenzaban los indios a aumentarse y volver sobre sí y tenían más lugar para oir las cosas de nuestra santa fe católica", pero "con la venida de los nuevos Gobernadores no solamente no se prosiguió lo que llevaba tan buen principio pero volvieron las cosas muy atrás en todo". Buscando excitar la conciencia real, los provinciales condenaban sin tapujos este mal gobierno: "...en lo que menos se trata es

en la conservación de los naturales que es la principal hacienda que vuestra majestad tiene acá y en su conversión que es la hacienda de Dios..." (CDIEP, II/6:211-212).

Los religiosos favorables a los indios trataron de convencer al rey para que nombrara funcionarios que actuaran con piedad cristiana. Una de las voces más resonantes fue la de fray Domingo de Santo Tomás, quien habiendo regresado al Perú en 1561 fue nombrado obispo de Charcas. ¿Incongruencia del Príncipe? El rey deseaba elevar sus rentas procedentes del espacio colonial, pero en el territorio que albergaba la mayor riqueza minera de todas las Indias nombra, para una posición de indudable influencia política, a un fraile de fervorosa militancia lascasiana. Fray Domingo procurará ser menos ambiguo que el Príncipe.[45] En el caso del tributo de las encomiendas, por ejemplo, denunció a quienes asumen el gobierno colonial como hombres que tienen menos piedad cristiana que los encomenderos.[46] También fray Domingo advertía al rey que, debido a los nombramientos que efectuaba en los aparatos coloniales de gobierno, "en lo temporal jamás estuvieron los indios ni su partido tan desfavorecidos como lo están al presente... Escúchanse de muy mala gana los que vuelven por los indios, y lo que contra ellos son muy oidos ..." (Vargas 1937:47). Y acusaba que los nuevos gobernantes del Perú estaban dejando de lado el programa de evangelización, pues "en lo que toca al estado de los indios está en lo espiritual muy poco favorecido, y aun si no hubiere estorbo pasaría el poco favor, pero haylo grande y poco respeto a los ministros del evangelio" (pág. 46-47). Son importantes otras dos cartas de fray Domingo de finales de 1563, pues desde la posición opuesta coincidía con el gobernante Nieva en el reclamo de congruencia al rey. El obispo lascasiano sostenía que la práctica normativa del estado era una etapa ya casi culminada: "pocas cosas se pueden procurar para el bien de estos indios que ya vuestra alteza no las tenga proveídas", pero lo que faltaba era su plena ejecución. Con términos claros, fray Domingo apelaba al rey por esta falta de

45. Pero igual cometió faltas graves contra los principios: aceptó la **mita** propuesta en las "Ordenanzas de minas de Guamanga" expedidas por Polo de Ondegardo, y también acercó sus posiciones a las del virrey Nieva y los comisarios, al escribir que ellos "dan parecer que algunos encomenderos se perpetúen; si es de solos los tributos sin encomienda ni jurisdicción tolerable es y no hay inconveniente, antes se podrá haber mayor servicio, porque los encomenderos por la renta darán dinero..." (Vargas 1937: 49 y 56-62).

46. "...lo que más lastima es que entendiendo algunos de los encomenderos que están sus indios agraviados que les moderen los tributos, y el que gobierna no lo quiere hacer. Sé yo esto porque lo he procurado yo de parte de encomenderos, y no se me ha querido conceder. Y no esperamos acá remedio sino es del cielo..." (Vargas 1937:68).

congruencia: "la falta de ejecución no está en las provisiones sino en los ejecutores de ellas, que no parecen sino que tienen instrucción los que gobiernan de hacer lo contrario que las provisiones mandan". También el obispo de Charcas señalaba al rey que el gravoso desvío que estaba ocurriendo en la política hacia los indios obedecía a y quedaba justificado por las necesidades de la real hacienda: "lo que peor es que es debajo de color de las necesidades de vuestra alteza, y por recoger la ceniza se derrama como dicen la harina, que es se acaban y consumen los indios que son vuestros vasallos y hacienda..." (págs. 75 y 80).[47]

Entre noviembre de 1564 y enero de 1565, el obispo de Charcas envía tres cartas a España donde informa de las nuevas expectativas generadas por la llegada de otro gobernador: "la provisión del licenciado Castro ha sido muy acertada", "porque como muchas veces he escrito a vuestra alteza, este reino más necesidad tiene de gobernador cristiano y experimentado en gobierno" y por ello dicho nombramiento ha dado mucho "contento a todos que desean el bien" de la tierra "y se espera que [el nuevo gobernadorl reformará con su buena cristiandad y prudencia lo mucho que con la venida del conde y comisarios estaba estragado" (AGI, Charcas 135). Pero ya en otra carta al rey del 12 de diciembre de 1565, manifestando todavía confianza en la "intención y bondad" del gobernador Castro, el obispo anota que en el Perú "los pretensores tenían ya tragado" "que no se habían de encomendar indios a personas particulares, sino que si a alguno se había de hacer merced había de ser sobre tributos de indios quedándose la posesión de ellos en vuestra corona real". Y que el gobernador estaba desaprovechando esta situación tan propicia para asestar el último golpe a la clase de los encomenderos, pues la "mucha cantidad de repartimientos que estaban vacos y otros que han vacado estando él acá y cada día vacan, los encomienda de nuevo. Y cierto si no se hubiera hecho esta novedad, pudieran estar presto casi todos los indios en cabeza de vuestra alteza". El obispo puntualiza en esta carta otro reparo igualmente grave a la gestión de Castro: su alteza y el Consejo de Indias han estado muy advertidos siempre de "cuán excesivamente estaban tasados los indios en los tributos que se les manda dar" y por ello continuamente han "enviado provisiones para que moderen los tributos. Y el licenciado Castro estando en vuestro Consejo firmaba estas provisiones, llegado a la ciudad de Los Reyes, sin

47. En un documento que hemos publicado, uno de los más importantes miembros del "partido de los indios", fray Francisco de Morales, señala al propio rey como responsable directo de esta política basada en la utilidad económica (1985:75-129).

visitar la tierra ni entender más de ella de lo que entendía estando en esa corte, trata con muchísima instancia de cargar más tributos sobre los indios, cosa que nos ha espantado a todos los que nos dolemos de la calamidad y miseria de los indios. Fúndase en que como lo fatigan tantos pretensores y no puede cumplir con ellos, dícenles éstos que pueden dar los indios más tributos y con este fundamento trata de acrecentarlos. Aviso a vuestra alteza de ello" (AGI, Charcas 135).

En otra carta al rey fechada en abril de 1567, fray Domingo de Santo Tomás convierte la ruptura sobrevenida entre los religiosos del "partido de los indios" y el gobernador Castro en una apelación directa al soberano, para que restablezca la indispensable congruencia entre la política normativa definida por las cédulas y provisiones y la política seguida por los gobernantes coloniales: "vuestra alteza tiene enviadas muchas y muy santas provisiones, así antiguas como de nuevo, y puesto que algunas de ellas estando allá el licenciado Castro fue en darlas, venido acá sin entender más de la tierra acerca de ellas por no haberla visitado ni salido de Lima, por información de personas interesadas en lo que en las provisiones se provee, en nada las cumple. Sería necesario que vuestra alteza le enviase mandar que se cumpliesen todas pues son tan santas y tan necesarias, [o] a lo menos se cumpliesen en parte para que ya de golpe por algunos inconvenientes y libertad de la gente no se pudiesen cumplir del todo, poco a poco se fuesen cumpliendo y así en pocos años y con buena prudencia se cumpliría todo y habría alguna orden y asiento en la tierra" (AGI, Charcas 135).

En esta carta el obispo de Charcas también criticaba a los corregidores de indios puestos por Castro. Pero antes de tratar este tema notemos que precediendo a la misiva del obispo, el 8 de enero de 1567, el arzobispo Loayza y los prelados de los dominicos, franciscanos y agustinos, dieron respuesta a un memorial que les había presentado el gobernador Castro.[48] El máximo funcionario de los aparatos estatales del Perú había pedido a los frailes que examinaran tres cuestiones principales:

1) Si su majestad "es obligado a sustentar esta tierra ansí en la doctrina como en la justicia y que pecaría mortalmente si la desamparese".

2) Si "para sustentar esta tierra es menester que se conserven en ella los españoles porque sin ellos los indios se alzarían y volverían a sus idolatrías antiguas".

48. El memorial del gobernador y la respuesta de los prelados en CDIEP, II/7:343-349.

3) Que si fuera de las cosas necesarias para sustentar la tierra —labranza y crianza— era menester sacar oro y plata para mantener el comercio con España y las otras colonias. Y que si para mantener todo ello sería necesario compeler a los indios a que "trabajen en la labranza y crianza y servicio de las ciudades y en sacar los metales", sin cambiarlos de temple y dándoles "sus jornales".

Los prelados aceptaron el primer presupuesto "como cosa clara". Y añadieron que el segundo tampoco ofrecía dificultad, pues sin los españoles "no pudieran los indios haber sido enseñados en las cosas de nuestra santa fe y buenas costumbres y policía justicia" aunque fuera muy poco lo hecho hasta ahora. Mirando hacia adelante, los prelados igualmente reconocieron que si los españoles "faltasen de esta tierra los indios bautizados apostatarían la fe y volverían a sus idolatrías y ritos como cosa en que nacieron y heredaron de sus pasados y por los malos medios y ejemplos con que han sido enseñados y atraídos a nuestra santa fe y dureza y servidumbre y desordenada codicia con que han sido tratados" por los españoles.

Pero los prelados se opusieron a los designios del punto tercero presentado por el gobernador, no sin descubrir "que parece que es lo principal que se pregunta". El rechazo religioso a la intención del poder político colonial de compeler a los indios hacia las labranzas y minas de los españoles fue fundado sobre las siguientes bases: 1) "estos indios de su nacimiento y naturaleza son libres declarados por tales por su Santidad y por la majestad del rey"; 2) las leyes que su majestad diere para este reino debían ser para el bien de su gente y no para los que fueran a poblarlo "por sus intereses e negociaciones" y los tributos que aquí se obtuvieran debían ser gastados en lo "que fuere menester para la buena gobernación y orden del dicho reino"; 3) el gobierno español debía usar su dominio sobre los indios para "quitarles las leyes y costumbres que no son conforme a buena razón y darles otras de buena policía y virtud y paz" y enderezarlos "a que oigan y reciban nuestra santa fe y conservarlos en ella y desengañarlos de los errores y torpezas en que estaban, dándoles a entender con doctrina y ejemplo la suavidad y verdad de la ley de Jesucristo".

Volviendo entonces a reiterar la única misión concedida y el único deber contraído por el rey de Castilla al someter las Indias, los prelados se opusieron a la opresiva estructura que gestaba el grupo del gobernador Castro: "De los cuales presupuestos se entiende claramente que los indios han de ser tratados como gente libre y que no deben ser compelidos a ir a labrar minas ni a la coca ni a llevar bastimentos a ellas ni a otros trabajos corporales de labranza de la tierra o guarda de ganados y edificios, así por

ser contra su libertad como por los daños que de ello les vienen en salud, vida y hacienda y estorbo de su propagación, y lo que más se debe mirar en conversión y doctrina...".[49]

La respuesta de los prelados concluía con una severa amonestación a Castro. El, como hombre del Consejo de Indias, conocía las cristianas provisiones dadas por su majestad y como gobernador de la tierra había "visto las vejaciones y agravios con que los indios han sido gobernados y tratados y la poca atención que se ha puesto en remediarlo". Y si él tenía buen celo, debía procurar ejecutar las cédulas y provisiones de su majestad y su Real Consejo de Indias en favor de los pueblos indígenas y no entender ni propiciar cosas que lo condenarían, y "pues las dichas provisiones y cédulas son ley no se debe hacer otra cosa ni tomar nadie sobre su conciencia tan pesada y peligrosa carga".

* * *

Frustrado el negocio de la venta en perpetuidad de las encomiendas, el proyecto que deseaba imponer el grupo o una fracción de los miembros del Consejo de Indias comenzó a ser ejecutado durante el gobierno del licenciado Castro. El eje de dicho proyecto consistía en aprovechar las Indias para remediar con mayores ingresos de plata las penurias financieras de la real hacienda. Esta nueva política colonial, centrada en el crecimiento de las rentas reales, nos sugiere que la decisión de imponer los corregidores de indios formaba parte de una estrategia global; colocando en los pueblos andinos un aparato burocrático dotado de amplias facultades, sería posible degradar el poder de las jefaturas étnicas y de los religiosos que componían el *partido de los indios*, esto es los sectores resistentes a tal proyecto. Lo cierto es que el gobernador Castro traía elaborado un plan desde España: él llegó al Perú en octubre de 1564 y en abril de 1565 ya anun-

49. En una carta enviada al Consejo de Indias en 1570, el licenciado Castro resume su propuesta de echar los indios a las minas bajo ciertas condiciones y comenta luego la respuesta de los prelados: "... y aunque entre ellos hubo pareceres diferentes como quisieron que estuviese presente al dar de la respuesta no me dieron razón ninguna más de que se guardasen las cédulas de su majestad. Bien creo yo que si ellos hubieran de llevar el diezmo del oro o plata que no me dieran la respuesta que me dieron. Digo esto porque si vuestra señoría no manda dar orden cómo los indios que acostumbran andar a jornal los hagan ir a las minas poniendo persona que les haga pagar el jornal y que no consienta que se les dé trabajo demasiado, que esta tierra irá en gran disminución y que su majestad perderá la más parte de la renta de acá...". AGI, Lima 270.

ciaba al Consejo de Indias la inminente creación de "corregidores en las provincias de los indios".

Durante más de dos años, para justificar ante el rey la imposición de los corregidores de indios, Castro fue utilizando diversos argumentos impregnados casi todos por la mentira. En una de sus primeras cartas escribía que puso los corregidores para impedir los levantamientos indígenas como el que ya estaba tramado por los curacas cuando él llegó a la tierra, pero un año después sostuvo que poner los corregidores sólo fue un recurso para "dar de comer" a 200 españoles solicitadores de mercedes y apaciguar así su descontento. Afirmó que la medida había sido tomada con parecer (sugiriendo consentimiento) de las audiencias de Lima y Charcas, pero esta última se opuso muy rápido a la innovación. Al principio Castro comunicaba al rey que tanto el arzobispo Loayza como "otras personas, ansí religiosas como seglares, a todos les ha parecido muy bien" poner corregidores con el poder con que habían sido revestidos. Pero el arzobispo Loayza se cuidaba de señalar al rey que, desde el primer momento, trató de disuadir al gobernador de sus planes. Por lo demás, Castro debió admitir muy pronto ante el rey que sus informes sobre el amplio consenso obtenido por la acción de imponer corregidores eran fingidos, confesando que "...el arzobispo y obispo de los Charcas y los más sacerdotes y religiosos que están en las doctrinas y los encomenderos y los caciques se juntan a contradecir...". Luego de reconocer tal oposición, Castro empezó a argüir que eran los "pobres indios" quienes le reclamaban defensa y amparo "por amor de Dios", pidiendo corregidores que los defendieran contra las extorsiones y vejaciones de sus jefes y de los doctrineros. Entre los hombres del poder colonial ya estaba extendida la costumbre de ornar sus proyectos opresivos, presentándose como los auténticos portavoces de los "pobres indios".

Para descalificar a los encargados de obtener el *fruto grande* de la evangelización, Castro repitió el mismo discurso del virrey Nieva contra los frailes. Con insistencia, Castro sostuvo ante el rey que el trabajo evangelizador no había arrojado ningún fruto, que muy pocos religiosos sabían las lenguas indígenas, que carecían de fervor misionero ("no hay quien los pueda hacer ir a las montañas y punas a doctrinar los indios que allí viven, porque andan buscando los repartimientos donde pueden ser regalados y aprovechados"), que en los pueblos indígenas llevaban una vida licenciosa y además tomaban tierras y se servían de los indios sin paga, haciendo dinero que "ponen en poder de mercaderes para enviar a esos reinos o a Roma". Tras denunciar los cepos y los castigos que aplicaban los doctrineros,

Castro se atrevía a referir como verdaderas cosas más controvertibles. Por ejemplo que los doctrineros ejercían un mando y una jurisdicción impropia y que los prelados "tienen tan usurpada entre los indios la juridicción real de vuestra majestad que no saben acudir los indios a pedir justicia sino ante sus provisores" (GP, III:136 y 195). Por lo demás, según afirmaba Castro, si el poder real capturaba el mando y la jurisdicción que usurpaban los sacerdotes, habría otro rigor en la vigilancia y el castigo que acabarían revelándose como los únicos métodos eficaces para convertir a los indios:

> "estos corregidores han de ser gran causa para que muchos indios vengan a ser cristianos, y es la razón porque como hasta agora nunca los indios fueron castigados por muertes y robos y adulterios y estupros incestos que cometían sino eran unos azotes livianos que los religiosos les daban, no cesaban de cometer los delitos que antes pero han tomado osadía para cometer muchos más, viendo que la pena era liviana y en esto aprendían los hijos de los padres... Y ahora que ven que la pena es condigna al delito porque se han castigado algunos, prometo a vuestra majestad que se abstienen de cometerlos por el miedo de la pena, y dejando ellos de cometer estos delitos, ahora sea por miedo ahora por voluntad, muy más fácilmente se convertirán a nuestra fe..." (pág. 137).

Para justificar la implantación de los corregidores de indios, el gobernador Castro también repitió al rey todas las acusaciones lanzadas antes contra el poder étnico. Los curacas robaban en el tributo de las encomiendas, robaban al demandar pesados tributos por su señorío, robaban apoderándose de los jornales que pagaban los españoles por el alquiler de los indios. Eran los curacas quienes verdaderamente desollaban a los miserables indios ("estos caciques que tienen los roban de tal suerte que los indios pobres no son señores de cosa alguna", "los pobres indios... tan tiranizados están de sus caciques que no saben qué cosa es tener propio como algunos pobres indios me han dicho aún apenas les dejan el comer"), sin que éstos pudieran defenderse al carecer de cualquier protección, "que no hay esclavos que tan poca libertad tengan como estos pobres, y si por males de sus pecados algún de ellos se queja de su cacique luego desaparece que no se sabe más de él, porque cómo nunca los castigan de los delitos que cometen no se les da más matar un indio que sino hiciesen nada..." (págs. 80, 90 y 135).

Al gobernador Castro le faltó el aliento y la capacidad sofista de

Francisco de Toledo para *legitimar* su proyecto de destrucción de ese poder étnico encarnado en los señores. Aparte de las consabidas denuncias sobre los robos y la tiranía de los curacas, Castro se animó una sola vez a fundar su proyecto sobre un presunto saber. Fue cuando sostuvo que los adversarios de los corregidores de indios "quieren oponer que se quita a los caciques su jurisdicción y señorío. El señorío no se les quita porque antes se manda que los indios obedezcan a sus caciques como antes, porque de otra manera sería behetría. La jurisdicción ellos nunca la tuvieron ni en tiempo del Inca ni después acá, ni es menester que la tengan por manera que en esto no se les hace agravio..." (pág. 97). Ante la pobreza de este discurso, cabe hipotetizar si el gobernador Castro suponía que su rey sólo estaba dominado por el deseo de poder y no por el deseo de verdad o de saber. Y decimos esto porque Castro, en sus cartas a Felipe II, siempre insertó el problema de los corregidores de indios en el tema del poder como fin: "sólo quiero decir que para su majestad ser verdaderamente señor de esta tierra y para el que gobernase sepa todo lo que en el reino pasa son menester estos corregidores", "si su majestad quiere ser enteramente señor de ella, sustente los corregimientos de los indios que no en balde han tirado contra ella los prelados y encomenderos y los que doctrinan y los caciques", "no puedo dejar de volver a escribir a vuestra majestad y suplicarle mande mirar cuanto conviene para descargo de su real conciencia que haya corregidores entre los indios y aún para que vuestra majestad sea señor enteramente de la tierra" (págs. 146, 158 y 199).

Las *Ordenanzas de corregidores* del gobernador Castro, promulgadas el 27 de junio de 1565, constaron de 45 artículos.[50] Tres de ellos reglamentan la conducta a observar por los nuevos funcionarios reales: vivir "como cristianos", no rescatar con los indios, no "recibir dádiva... ni serviros de ellos sin pagárselo". Otros cuatro artículos ordenaban al corregidor que controlara algunas costumbres indígenas: "habéis de tener especial cuidado que los indios no anden holgazanes", que mantengan o vuelvan a tener sus depósitos con maíz para los años de necesidad, erradicar de los tambos a las indias que usan "mal de sus cuerpos con los que... ganan dinero" y procurar que haya un hospital en cada repartimiento. Para impulsar más las buenas costumbres, los corregidores debían echar de los pueblos indios a los mestizos y contradiciendo todas las cédulas reales fomentar la entrada de "españoles que sean casados y virtuosos" dotándoles con tierras de

50. Publicadas, de una copia sin fecha, por Levillier (GP, III: 116-130) y Lohmann Villena (1957:509-519).

los mismos pueblos; en prevención que los tales españoles adolecieran de suficiente virtud, se recomendaba al funcionario real velar para que ellos no maltrataran ni tomaran las haciendas de los indios.

Otros siete artículos de las *Ordenanzas* de Castro encargaban a los nuevos funcionarios resolver un conjunto de problemas largamente controvertidos en los años previos. El corregidor debía alterar el patrón andino de ocupación del suelo, reduciendo según su criterio personal a los indios para "que vivan políticamente" y sean así evangelizados. El ocultamiento de indios auspiciado por los curacas y los religiosos y que tanto menoscababa el tributo de las encomiendas, iba a ser solucionado por las indagaciones secretas del corregidor y el levantamiento de padrones.[51] Otra cuestión muy debatida, la de que los indios ocultaban las minas conocidas en su gentilidad pues se negaban a trabajarlas para los españoles, podía ser resuelta mediante las diligencias de los corregidores. Igualmente, a través de las *Ordenanzas*, el gobernador Castro ordenaba a los corregidores hacer informaciones secretas sobre los ganados que habían pertenecido al Inca y al Sol, pensando recuperar así una hacienda que a su juicio pertenecía legítimamente al rey de Castilla. Los otros artículos de este grupo versaban sobre la restauración y buen funcionamiento de los tambos y la manutención de los caminos.

Solamente dos o tres artículos de las *Ordenanzas* se referían a los encomenderos, señal de que el poder de los antiguos "señores de indios" estaba marchito. En cambio 24 de los 45 artículos de las *Ordenanzas* estaban destinados a vigilar y castigar a los religiosos doctrineros y a los curacas y a disolver el poder que ejercían en los territorios étnicos. Los abusos de los doctrineros que el corregidor debía suprimir eran los siguientes: si habían tomado chácaras "o ganados, oro o plata y otras cosas" de los indios, si se servían de ellos "ansí en guarda de ganados como en sus sementeras, chacaras y viñas, como en enviarlos con cartas de unas partes a otras como en otras cosas, sin se lo pagar conforme a lo que la justicia tasare" y si construían nuevas iglesias o compraban ornamentos. La vigilancia de los corregidores sobre los curacas cubría las tres acusaciones más importantes he-

51. En una carta del 17-9-1565, de apoyo a los corregidores de indios impuestos por Castro, el tesorero de la real hacienda del Cuzco denuncia un hecho cierto: "Asimismo sabrá vuestra majestad cómo los prelados de este reino tienen mandado con penas de excomunión mayor a sus súbditos que andan en estas doctrinas que el padrón que hicieren de los indios en las doctrinas que se les encargan no los muestren ni descubran la cantidad de indios que hay a los encomenderos ni a otra persona alguna, y su fin es pretendiendo reservar a los indios de que no paguen el tributo..." (AGI, Lima 121).

chas por los españoles contra ellos: el robo en el tributo para los encomenderos, las derramas que echaban a los pueblos por pleitos o reivindicaciones políticas y el robo que cometían al apropiarse del jornal que ganaban los indios alquilados. La vigilancia del nuevo funcionario real sobre los señores étnicos se extendía además a situaciones que aparecen con menor frecuencia en las reclamaciones de los españoles: debía impedir que tomaran para sí las antiguas tierras del Inca y del Sol "sino que sean de la comunidad para pagar sus tributos", cuidar que realizaran una distribución equitativa de los tributos y servicios, sin favorecer a sus parientes y principales, quitarles los esclavos negros que poseían. Asimismo el corregidor debía suprimir una categoría nueva de indígenas, los forasteros, a quienes los curacas concedían tierras sirviéndose de ellos, dando "orden cómo los tales yanaconas se empadronen en el quipo del tributo para que contribuyan con los demás o salgan del repartimiento". El corregidor también recibió la importante facultad de tasar el tributo para los señores étnicos y vigilar que no llevaran más bajo pena de ser "privado de su cacicazgo y desterrado de la tierra". Para reparar todas las vejaciones que los curacas y doctrineros cometían contra los indios, se le ordenaba al corregidor recorrer continuamente la tierra "para defender a los indios pobres de sus caciques y principales y de los servicios y vejaciones y prisiones que les hacen los que los doctrinan".

Las *Ordenanzas* del gobernador Castro contenían más disposiciones tendientes a degradar la jerarquía y el poder de los curacas y religiosos dentro de los territorios étnicos. En el caso de los religiosos, los corregidores debían quitarles la jurisdicción civil y criminal que disfrutaban, no consintiendo "que los religiosos ni sacerdotes que estuvieren en las tales doctrinas tengan cepos, ni azoten ni tresquilen a los indios ni se entremetan a castigarlos por delito alguno que cometieren...". No conforme con esta recuperación de facultades, el gobernador Castro pretendía invertir radicalmente los espacios ocupados por la iglesia y el poder estatal, haciendo avanzar éste hasta invadir el campo que parecía reservado a la iglesia. Por ejemplo, el artículo 25 de las *Ordenanzas* otorgaba a los corregidores la responsabilidad de acechar y castigar a los indígenas que mantenían y promovían los "ritos antiguos". Semejante inversión era consolidada por los artículos 4 y 40. Por el primero de ellos, los corregidores debían "de tener muy gran cuidado de mirar cómo se instruyen y enseñan los dichos naturales en nuestra santa fe católica y de prohibirles las boracheras y amancebamientos e idolatrías y entierros que hacen conforme a sus ritos y antiguas costumbres". Para que los corregidores asumieran plenamente esta vigi-

lancia, el artículo 40 quitaba a los doctrineros la vital red de alguaciles que habían desplegado por los pueblos indígenas: "no habéis de consentir... que los tales sacerdotes que entienden en las doctrinas puedan poner alguacil alguno, y tendréis especial cuidado de castigar a las tales personas que por mandado de los tales sacerdotes usan de los dichos oficios de alguaciles...".

Otros dos artículos de las *Ordenanzas* de corregidores del gobernador Castro culminaban el propósito de barrer con el poder de los señores naturales. Por el artículo 44, se entregaba al corregidor el atributo de conocer todos los casos civiles y criminales acaecidos en los territorios étnicos, "ansí entre indios con indios como entre españoles e indios y entre españoles con españoles". Los señores naturales y eventualmente los jefes menores perdían toda la potestad en la conducción de la justicia pues para conocer los casos civiles y criminales "entre los mismos indios" de sus pueblos, el artículo 6 de las *Ordenanzas* facultaba a los corregidores a "poner en cada repartimiento dos alcaldes o más de los naturales, que no sean caciques, los que a vos pareciere que son menester... y estos dichos alcaldes tengan sus alguaciles indios...".

* * *

En una carta del 12 de enero de 1566, el gobernador Castro señala a la gente opuesta a los corregidores de indios: "el arzobispo y obispo de los Charcas y los más de los sacerdotes y religiosos que están en las doctrinas y los encomenderos y los caciques se juntan a contradecir...". Hasta 1564 los religiosos del *partido de los indios* y los curacas mantenían la alianza contra los encomenderos y ciertos funcionarios del poder colonial; en 1566 los encomenderos parecían participar en un mismo frente con sus antiguos adversarios para doblegar a un gobernador que buscaba plantar el poder real en los territorios étnicos.

Según Castro, la resistencia de los encomenderos obedecía a que "entienden que no tendrán el mando y aprovechamiento que demás de la tasa han tenido hasta ahora entre sus indios" como consecuencia del nuevo poder que él instalaba en los territorios indígenas. Apreciemos mejor los contextos. El presunto "mando y aprovechamiento" de los encomenderos sobre los indios de sus repartimientos había sido estructurado al margen de las reglas constitutivas dictadas por el soberano europeo; además, desde 1548, ese poder informal fue progresivamente erosionado por los funcionarios reales, los religiosos y también por las oposiciones de los jefes ét-

nicos. Por otra parte, durante años los encomenderos mantuvieron la esperanza de obtener todo del rey (las encomiendas en perpetuidad) y ahora advertían de nuevo una política del estado que les haría perder todo, salvo una renta monetaria. Habiendo devenido un grupo social y una alternativa señorial despojada de fuerza, posiblemente muchos encomenderos seguían sustentando las mismas aspiraciones de antes, pero ya en 1565 sus reclamaciones públicas a los corregidores debían limitarse a la crítica de ciertos aspectos funcionales. Por estas y otras razones, el gobernador Castro nunca vaciló en satisfacer las objeciones presentadas formalmente por los cabildos, los organismos de poder que controlaban los encomenderos.

Así, variando en sus intenciones expuestas de manera muy confusa en el artículo 31 de las *Ordenanzas*, Castro se dió por informado "que algunos de los corregidores de los pueblos de los indios se han entremetido o quieren entremeter en cobrar los tributos que los indios dan a sus encomenderos para los poner en la caja de la comunidad y depósito y pagarlos de allí"; tras adjudicar toda la responsabilidad de la presunta confusión a los nuevos funcionarios y porque él deseaba "que los dichos encomenderos no reciban agravio", el gobernador emitió una orden para que los corregidores "no se entremetan a cobrar ni cobren los tributos que los dichos indios son obligados a pagar a los dichos sus encomenderos ni cosa alguna ni parte de ello, así en plata, ropa, comidas como en otras cosas ni lo metan en la caja ni pongan en depósito, sino que libremente se lo dejen cobrar a ellos o a quien su poder tuviere..." (AGI, Lima 121). Castro anuló muy pronto también el artículo 17 de las *Ordenanzas*, que facultaba a los corregidores para imponer los aranceles de los tambos, diciendo que como "no es mi intención de perjudicar la preeminencia de la justicia ordinaria y cabildos, declaro y mando que los dicho aranceles los pongan solamente los corregidores y justicias y diputados de las ciudades, villas o lugares que hasta aquí los han puesto y acostumbrado poner, y los corregidores de los indios los hagan guardar y cumplir y ejecutar..." (Ibídem).

El gobernador Castro accedió asimismo a las reclamaciones de los encomenderos en otros dos importantes asuntos económicos. Para uno de ellos dictó una provisión con el siguiente encabezamiento:

> "...por cuanto Martín de Meneses, vecino de la ciudad del Cuzco en nombre del cabildo y regimiento de ella me hizo relación que ya me constaba y era notorio cómo los vecinos de la dicha ciudad y los demás de este reino tienen sus grangerías de ganado, labranzas e ingenios y obrajes y otros aprovechamientos en sus repartimientos con que se

sustentan sin perjuicio de los indios, porque de otra manera según la mucha costa y gasto que tienen y pocos tributos que les dan los indios no lo podrían hacer. Y porque podría ser que algunos de los corregidores que tengo proveídos para los dichos pueblos de los naturales se quisiesen entremeter en impedir las dichas grangerías, que me pedían proveyese y mandase que los dichos corregidores no se entremetiesen en lo susodicho ni impidiesen a los indios que les ayudasen y sirviesen en ello como hasta aquí lo han hecho pagándoles su trabajo, antes le ayudasen y favorezcan que lo lleven adelante...".

También Castro aceptó la petición de los cabildos "que cuando los indios que están repartidos y señalados para servicio" de las ciudades faltaran a su obligación y "la justicia envía por ellos a sus pueblos y los hace venir", los corregidores "no se entremetiesen en lo susodicho ni impidiesen que los dichos indios fuesen a servir sus mitas", "antes les compelan y apremien a ello" ejecutando los mandamientos enviados por la justicia ordinaria de las ciudades (Ibídem).

En el plano de las jurisdicciones políticas, Castro enmendó con idéntica rapidez aquellas omisiones o "errores" deslizados en las *Ordenanzas* y que afectaban las preeminencias de los cabildos. Así, ante otra petición de Martín de Meneses, ordenó que los corregidores de indios "vayan personalmente a presentarse con las provisiones que les di de los dichos oficios en los cabildos y regimientos de las dichas ciudades y villas en cuyo distrito están proveídos, y den las fianzas que son obligados de usar bien y fielmente los dichos oficios y hacer residencia de ellos cuando les fuere mandado...". Y por otra provisión Castro "devuelve" a los cabildos de los encomenderos todo el espacio que "normativamente" había ganado para el poder del rey con sus *Ordenanzas*. En efecto, argumentando primero capciosamente que las instrucciones dadas a los corregidores de indios no quitaban "jurisdicción alguna a las ciudades, villas y lugares de este reino, pero para escusar toda duda que se entienda que yo no los he querido ni quiero perjudicar en cosa alguna", Castro proveyó "que los corregidores, alcaldes y alguaciles y otras justicias, cabildos y regidores de las dichas ciudades y villas puedan usar y ejercer los dichos oficios y cargos en todas las cosas y casos que según y de la manera que hasta aquí lo han hecho, y visitar sus términos y hacer lo demás tocante a sus oficios según y de la manera que lo hacían y podían hacer antes que los dichos corregidores [de indios] se proveyesen, a los cuales mando que no se entremetan en perturbar

a las dichas justicias y regimientos en lo susodicho ni en otra cosa alguna ni parte de ello" (Ibídem).

* * *

El gobernador Castro no hizo distingos entre la oposición del arzobispo de Lima y la del obispo de Charcas a los corregidores de indios. Quizás alguna futura investigación llegue a determinar si ambos prelados coincidieron o promovieron impugnaciones con matices diferentes, pues ello sería importante para discernir mejor la variedad de corrientes ideológicas que coexistían en el *partido de los indios*. Sí sabemos que en el territorio del obispado de Charcas, la audiencia allí instalada se enfrentó a la autoridad del gobernador Castro y suspendió la provisión de los corregidores,[52] aduciendo que el salario de los corregidores significaba "añadir otra nueva tasa" a los pobres indios, que poner corregidores era "añadir otro tirano demás del cacique". Pero la audiencia también sostuvo que la decisión tomada por el gobernador Castro podía ser factible en la costa "por ser allá la tierra llana y doméstica"; en su distrito, sin embargo, los indios serranos no eran tan domésticos "y se alborotaron en gran manera con estos corregidores", que allí al anuncio de la implantación de corregidores "se escandalizaron los indios todos en general y los encomenderos y los demás habitantes en este reino y acudieron tantos a esta audiencia a dar peticiones ansí indios como españoles..." (ACH, II:454).[53]

Es probable que la audiencia de Charcas no haya exagerado al describir la tensión suscitada en esa parte de la sierra y no dudamos que el obispo fray Domingo de Santo Tomás influyó muchísimo en esta tirante oposición al gobernador Castro. Por desgracia sólo conocemos dos documentos

52. En una carta (La Plata, 1-11-1565), Polo de Ondegardo manifiesta compartir el criterio de la audiencia, aunque por desgracia omite desarrollar sus razones: "El señor Alonso de Santoyo me escribió del Cuzco que el licenciado Castro le había dado cierto entretenimiento de administración de indios de poca importancia. Yo lo presenté en esta audiencia y como fue un negocio general proveído a muchos en muchas provincias, a esta audiencia le pareció que no convenía y aún creo que tuvieron razón y así se suspendió..." (AGI, Charcas 16).

53. Un memorial fechado en La Plata a 5-2-1569, sugiere la existencia de una colusión entre los encomenderos y los jefes étnicos: "Y para que vuestra alteza vea qué odiosos son los corregidores a los encomenderos quiero dar aviso de este negocio: el cabildo y vecinos de la ciudad del Cuzco han avisado al de esta ciudad que persuadan y hablen a todos los caciques de toda esta provincia para que den su poder a Antonio de Quiñones que va por procurador, y este poder muy fácilmente lo darán los principales aunque los desventurados indios si entendiesen lo que pasa clamarían ante Dios. Y ansí vuestra alteza debe mandar a vuestro gobernador que no deje de poner estos corregimientos..." (AGI, Charcas 38).

que reflejan las posiciones del obispo. El primero es una carta que el prelado dirige al rey en abril de 1567. Aquí fray Domingo reitera que el gobernador Castro "en nada" ha desagraviado a los indios y en cambio "les hace uno notable, que es haber puesto en las provincias de los indios mucha cantidad de corregidores, encargándoles cosas que se habían de hacer con más acuerdo y requería personas de más autoridad, cristiandad, experiencia de la que tienen las personas que pone". El obispo critica, además, que sean los indios quienes paguen el salario de los corregidores y que éstos, "porque sean más los tomines hacen más tributarios de los que son", contando por ejemplo dos muchachos o dos viejas como si fueran un tributario. Pero aunque el obispo comunica al rey que los indios no piden los corregidores y que "dándoles estos corregidores con tantos contrapesos y vejaciones háceseles a los indios notable agravio", sólo encarece al soberano "enviar a mandar que ya que se pusiesen estos corregidores, que siendo los que conviene y en menos cantidad y no con tanta mano, se pagasen de otra cosa y no de los indios pues allende de seguirse muchos inconvenientes no lo deben" (AGI, Charcas 135).

El segundo documento revela el rechazo frontal del obispo a cierta visita y ordenanzas del oidor Cuenca, que como veremos más adelante son un derivado de las *Ordenanzas de corregidores* de Castro. A través de la versión del propio oidor Cuenca, podemos enterarnos que fray Domingo se opuso a que el tributo para los encomenderos fuera tasado en plata, a que los indios solteros fuesen obligados a tributar ("dice el obispo de Charcas que si un indio tiene muchos hijos aunque sean hombres entretanto que no se casaren no se ha de echar tributo más que al padre y que [sus hijos] han de servirle y trabajar para él y no tributar"), y a que el poder colonial atentara contra los privilegios que tenían los curacas por ley natural: "...dice el obispo de los Charcas que son agraviados los caciques en mudarles su manera de servicio y él solo es en esta opinión..." (CDIEP, II/7:339-342). Es probable, como asevera el oidor Cuenca, que fray Domingo haya quedado aislado en su concepción de una *alianza* con los indígenas preservando el mando y los privilegios de los señores naturales. De todos modos, conociendo otros papeles escritos por el obispo de Charcas,[54] nos cuesta imaginarlo desplegando contra los corregidores de indios

54. Las cartas que enviara a España entre 1564 y 1569, conservadas en AGI, Charcas 135. En ellas aparece como un pastor absorbido por las rencillas dentro de su iglesia y por los más diversos problemas que afectan a su multirracial grey, quedando relegados los asuntos específicos de los indios. Para una opinión definitiva, deberíamos conocer otra clase de documentos.

el mismo fervor militante que lo llevara a recorrer los pueblos indígenas agitándolos contra la perpetuidad de las encomiendas.

Poseemos una mayor información sobre los sucesos ocurridos en el distrito de la audiencia de Lima. En junio y julio de 1565, es decir apenas promulgadas las *Ordenanzas* de corregidores, los jefes de varios repartimientos de Lima y Huánuco presentan las primeras protestas formales contra la implantación de los nuevos funcionarios. La reclamación aparece centrada en los dos tomines por efectivo tributario que debían pagar los indios como salario a los corregidores,[55] gravamen que contrariaba los fueros del Tawantinsuyu ("cuando el Inca ponía justicias en las provincias que llamaban totricos les pagaba de las rentas y depósitos que en las dichas provincias tenía"), el fuero castellano (si allí las ciudades pagan a los corregidores "sería por concierto que los reyes pasados tomarían con los dichos reinos de que los concejos pusiesen y nombrasen justicias que conociesen de todos los pleitos en primera instancia...") y las normas aplicadas en la Nueva España, "adonde ha habido y hay muchos corregidores en los pueblos de los indios les paga su majestad el salario...". En estas protestas predomina el tono jurídico europeo, pero algunas líneas dejan traslucir el resentimiento de los jefes: "porque nosotros ni nuestros indios no pedimos ni queremos los dichos corregidores"; "si es necesario nosotros nos ofrecemos a elegir entre nosotros jueces que nos mantengan en justicia y consentimos que si pidiéramos corregidores o jueces españoles nosotros les pagaremos los salarios" (AGI, Lima 121).

Estas peticiones fueron subscritas por los jefes de ocho repartimientos, de los cuales seis (Guadochari, Chacalla, Chinchacocha, Tarama, Manco-Larcios y Atunyayo) firmaron el poder concedido en Mama a Bartolomé de las Casas y otras personalidades del *partido de los indios*; los dos repartimientos restantes, los yaros y los chupachus encomendados en Antonio de Garay y Juan Arias, no participaron en la junta de Mama. El gobernador Castro rechazó las peticiones con suma aspereza: "vista por su señoría dijo que sobre esto ha proveído lo que conviene al servicio de Dios y de su majestad y bien y conservación de los indios pobres y de ello tiene

55. Aunque el salario que debían pagar los indios fue usado como la contradicción fundamental contra los corregidores de indios, creemos que fue una táctica con base jurídica para paralizar los intentos de Castro. Si la misión de Castro consistía en aumentar los ingresos de la real hacienda, en parte saneándola de situaciones, no la cumplía al cargarla aún más con el salario de los nuevos funcionarios. Con razón Castro argumenta que los enemigos de los corregidores "sólo lo contradicen por indirectas, diciendo que se pongan a costa de su majestad porque saben que yo no los tengo de poner de esta manera" (GP, III:91).

dado cuenta a su majestad y de la tiranía que contra los pobres indios usan los caciques y de otras cosas. Y que si los dichos indios pobres entendiesen el bien que se les sigue y no tuviesen miedo a sus caciques como tienen, ellos pedirían que se proveyese lo que está prevenido porque ni les dejan ser señores de sus haciendas ni aún de sus mujeres e hijos" (Ibídem). El gobernador no logró intimidar a los jefes, pues éstos respondieron de inmediato invocando asimismo el poder del rey: a las peticiones hechas "respondió vuestra señoría que sobre ello había consultado a su majestad y porque a nuestro derecho conviene informar a su majestad de lo que sobre esto habemos pedido y de lo que vuestra señoría respondió" le suplicaban "nos lo dé en pública forma para el dicho efecto... Otro sí... en caso que el dicho corregidor haya de ir conviene a nuestro derecho saber la comisión e instrucciones que lleva para ver si las cumple o excede de ellas".[56]

En agosto o setiembre de 1565 se presentó otro documento que fue titulado "la petición de los indios sobre el proveimiento de los corregidores".[57] Ante el tipo de mudanza de las estructuras políticas indígenas dispuestas por las *Ordenanzas* de Castro, este escrito reitera una de las reclamaciones contenidas en el poder otorgado en Mama por los jefes étnicos: "...vuestra alteza tiene proveído que de nosotros mismos se hagan alcaldes y regidores cadañeros y que se nos de orden de vivir en más policía. Y demás de ser esta orden y mandado de vuestra real persona, es justo y cosa muy conveniente que esto se comience a hacer pues es orden que sin costa y vejación de los indios podría durar y ser de más provecho y mejores efectos y más llanamente se remediarán y sin costa y daño de los indios las causas porque nos han dicho se que se proveen los dichos corregimientos". Por desgracia, esta copia de la petición original suprime los nombres de los jefes que la firmaron.

El 26 de setiembre de 1565 el gobernador Castro emite tres provisiones en respuesta a sendos reclamos de don Diego Tavli, curaca de la encomienda real del valle de Surco, quien habla "por sí y en nombre de los demás caciques e indios de este reino".[58] En una de las provisiones, Castro señala que el apoderado de los indios del Perú hacía notar que en las ins-

56. Ibídem. Esta contestación fue hecha en nombre de don Pedro Vilcatapra —curaca de Tarama— y don Cristobal Lunato —curaca de Chinchacocha—, los cuales asistieron personalmente a la junta de Mama y firmaron el poder otorgado a Bartolomé de las Casas.

57. Ibídem, transcrita en el Apéndice documental; esta petición refleja de manera cabal las posiciones del arzobispo Loayza.

58. Ibídem. Don Diego Tavli firmó el poder de Mama como principal, acompañando a "don Francisco Tantachimbica, cacique principal de Santiago del Surco que está en cabeza de su majestad...".

trucciones dadas a los corregidores se omitía prescribirles que tasaran "los tributos y servicios" que los indios "han de dar a las segundas personas y caciques de guaranga que son de mil indios y de quinientos y de cien indios y las exenciones que a de dar a los demás...". Reconociendo semejante "olvido", Castro dispuso que los corregidores se informaran sobre los tributos percibidos por tales jefes en el tiempo del inca y tasaran "lo que fuere justo que les den los dichos indios...".

Por otra petición, don Diego Tavli solicitó que los indios siguieran conservando la titularidad sobre las tierras que dejaban al ser reducidos. En su respuesta, Castro ordenó a los corregidores "que cuando reduciéredes algunos indios a pueblos hagais poner por memoria las tierras casas y heredades y otros bienes raíces que dejaran en los pueblos de que así se mudaren, y se la haréis señalar y amojonar para que las tengan por suyas y como suyas sin embargo que se muden a otros pueblos, ni consinteréis ni daréis lugar que ninguna persona se las tome y entre en ellas". Por último, don Diego Tavli prevenía que los corregidores, movidos por el interés de sus salarios, procurarían "de que haya muchos indios tributarios". Castro volvió aquí a modificar sus intenciones originales, disponiendo que los corregidores efectuaran las visitas junto con los sacerdotes doctrineros o, si éstos no pudieran acompañarlo, "con la persona que por parte del cacique e indios de tal repartimiento fuere nombrado...".[59]

En un acuerdo de justicia de la audiencia de Lima realizado el 15 de octubre de 1565, el clérigo Machín de la Cruz leyó una petición "en nombre de los caciques y principales e indios de estos reinos del Pirú, de quien tengo poder sustituído por el reverendísimo arzobispo de esta ciudad..." (AGI, Lima 121).[60] Esta solicitud se caracteriza fundamentalmente por ex-

59. El 10 de enero de 1566, los jefes de varios repartimientos de Guamanga otorgaron poder al curaca Jorge Pomasongo, quien solicitó a la audiencia de Lima anular la orden referente al salario que los indios debían pagar a los corregidores. En un acuerdo del 4 de febrero, la audiencia acordó "que los corregidores no cobren los dos tomines de los indios y el señor presidente provea salario a los corregidores conforme a derecho y leyes de los reinos". Mediante una provisión dada el 11 de febrero, el gobernador Castro publicó ese acuerdo y prometió a sus corregidores proveer con brevedad "en lo tocante a sus salarios lo que convenga..." (AGI, Lima 121).

60. Vale insertar un comentario que apunta a un tema de interés: no creemos que en 1565 el arzobispo Loayza recibiera poder de los jefes étnicos para tratar el asunto de los corregidores de indios, sino que utilizó el poder otorgado por los jefes en Mama, en enero de 1562, a Las Casas y siete personas más —entre ellas Loayza— para contradecir la venta en perpetuidad de las encomiendas. Nuestra opinión quedaría probada considerando que en febrero de 1566 Loayza subrogó el poder de Mama en favor de los religiosos Baltasar de Loaysa, Gonzáles de San Nicolás y Bernaldino Loaysa: AGI, Lima 121.

poner los principales agravios y vejaciones inferidos a los indios, o sea denunciar cómo el gobierno colonial había transgredido en forma grave los principios de *política cristiana* hacia los indios a que estaba obligado su majestad por las concesiones pontificias. Articulados a esta objeción primordial se hallan dos reparos específicos a los corregidores del gobernador Castro. Uno de ellos fue colocado al principio de la petición: "los dichos corregidores no se debieron enviar... primeramente porque por experiencia se ha visto y ve la gran contradicción que hay entre los dichos corregidores y los sacerdotes de la dotrina. Y agora la habrá mayor por que en las instrucciones que se les han dado se les mandan hacer muchas cosas que son contra la autoridad de los dichos sacerdotes, a lo cual no se podría dar lugar pues a lo que principalmente envía su Santidad y vuestra persona real [a] los prelados y gobernadores y audiencias y demás españoles es a la conservación y doctrina de estos naturales. Y así es muy perjudicial el escándalo que se les dará en ver quitar la autoridad de los sacerdotes, y poco aprovecha por agora decir que se hace por excesos que ellos hacen porque esto no lo entienden ni lo entenderán tan presto los dichos naturales ni lo ha de remediar ni conviene que lo remedie sino sus prelados". El otro reparo fue ubicado al final del documento: "los negocios que se cometen a los dichos corregidores son de tanta importancia que nunca los de vuestro Consejo se han resumido en ellos y los han remitido a vuestros gobernadores y audiencia para que con parecer de los prelados y personas de experiencia que no pretendan interés lo provean y así se debiera hacer. Y ya que se hubiera de cometer había de ser sólo la ejecución de lo que se hubiese proveído y a personas de mucha calidad y experiencia y que no pretendieran interese...".

La petición presentada por Machín de la Cruz contiene los reparos generales del arzobispo Loayza a los corregidores puestos por el gobernador Castro, pero no refleja los desacuerdos del prelado sobre tópicos más puntuales. Como es sabido, Levillier y Lohmann Villena publicaron las *Ordenanzas de corregidores* de Castro utilizando una copia que lleva insertas 22 glosas críticas a otros tantos capítulos de las *Ordenanzas*. Analizaremos esas glosas bajo el supuesto de que fueron escritas por un adicto a las posiciones del arzobispo.[61]

61. Las glosas podrían pertenecer al encomendero Jerónimo de Silva quien, en una carta del 28-2-1566, dice que promulgadas las Ordenanzas de corregidores de Castro, "queriendo los caciques yo fuese a informar a vuestra majestad de ello y de otras cosas de su prove-

Respecto a los capítulos de las *Ordenanzas* que tendían a controlar los abusos económicos y la intromisión de los doctrineros en el "gobierno humano" de los indios, la única glosa importante es la que corresponde al capítulo 10, que reivindica para ellos la represion "en delitos eclesiásticos" y que en otros planos de la vida indígena "los clérigos y religiosos puedan castigar como a niños que enseñan".

Sobre los capítulos que pretendían reordenar el funcionamiento de los pueblos indígenas hay tres glosas destacables. Las puestas a los capítulos 7 y 26 manifiestan un rechazo total a que los españoles vayan a poblar entre los mismos indios y a la idea de "recuperar" para su majestad los ganados que habían sido del Inca y del Sol, una hacienda que las comunidades procuraron retener para sí luego de la invasión europea. La glosa al capítulo 3 desaprueba la facultad otorgada a los corregidores para reducir los pueblos indígenas según sus criterios personales mediando una consulta previa con los doctrineros y los jefes indígenas. La glosa puntualiza: "en esto manda su majestad que lo haga el audiencia consultándolo con los prelados...".

Respecto a las partes de las *Ordenanzas* que versaban sobre el tributo a los encomenderos, se observaban los capítulos 22 (conmutaciones) y 31. La nota puesta al capítulo 31 recomienda cumplir lo que "su majestad tiene mandado, que en el tributar se guarde la orden que el Inca tenía que era muy conforme a derecho y razón, y lo que su majestad después ha mandado que es en esta manera: que en una casa no se cuente más de uno por tributario, aunque tenga muchos hijos mujeres y hermanos y hermanas, como no sean casados, y que los que tuvieren casa de por sí, aunque no sean casados, se cuenten por tributarios desde XX años hasta XLV que ellos llaman 'aucacamayos', y que ninguna mujer se cuente por tributaria ni pague tributo alguno...". La glosa precisa después los componentes del poder indígenas que debían ser excluidos de la categoría tributaria: los curacas y sus hijos, las segundas personas y los jefes de guarangas y pachacas, además de los yanas de todos ellos "porque harto tributo es servir a los dichos caciques".

La glosa puesta al capítulo 5 —que atribuía a los corregidores la facultad de tasar el tributo para los curacas— señala: "Esto está cometido a la audiencia y es negocio de tanta calidad que es justo que se haga con gran miramiento y rectitud. Y también se han de tasar los caciques menores...". Es perceptible cómo las glosas colocadas a los capítulos 31 y 5 intentan

cho y conservación, han sido apuntadas los cuales apuntamientos yo hice por orden del reverendísimo arzobispo de esta ciudad que dice envía a vuestra majestad" (AGI, Lima 121).

conservar los fueros y costumbres andinos. Pero otra glosa convalida una fuerte ruptura. En efecto, el capítulo 23 de las *Ordenanzas* de Castro introducía una norma extraña al sistema andíno: la tributación "per cápita". La glosa a tal capítulo desestructurante empieza diciendo: "Esto es muy bueno y muy sustancial...".

Supuesta la filiación de estas glosas, no nos sorprende que los artículos 32 y 37 de las *Ordenanzas* de Castro, que instruyen y facultan a los corregidores para castigar los presuntos abusos económicos de los jefes étnicos, carezcan de observaciones críticas. Por la misma razón nos parecen previsibles los comentarios a los artículos que alteraban el sistema de poder indígena. La glosa al capítulo 6 —que autorizaba al corregidor nombrar "dos alcaldes o más de los naturales que no sean caciques"— acepta la exclusión de los curacas a dichos cargos junto al reclamo que esos alcaldes "a lo menos agora al principio fuesen indios principales, porque demás que los otros indios son gente muy pobre y de poco saber, sería grande la mudanza de que entre gente que tanto respeto ha tenido y tiene a los caciques, viniesen repentinamente a mandar a los caciques los indios atunlunas...". Ligada a la reivindicación de adscribir los cargos de alcaldes a los principales indígenas, reaparece en cierta forma la idea del *partido de los indios* de impulsar una transición en el sistema político étnico mediante la creación de cabildos: además de los alcaldes "también sería justo que se pusiesen regidores como su majestad lo manda y que a otro año los alcaldes y regidores eligiesen otros alcaldes y regidores, porque de esta manera empezarán a tomar gusto y entender el gobierno de la república".

El último capítulo de las *Ordenanzas* de Castro, el 45, trataba sobre la jurisdicción que iban a tener esos alcaldes indios nombrados por el corregidor. La glosa aquí puesta constituye una caracterización precisa de las reales intenciones del gobernador Castro, o sea *desestructurar* gravemente el sistema de poder étnico, cuya naturaleza estaba ciertamente definida por el prestigio y el mando de los señores naturales. La glosa expresa textualmente: "Ansimismo se debe declarar en qué han de entender los caciques y qué cosas pueden mandar y hacer y cómo les deben respetar y obedecer todos los indios a ellos sujetos, porque de otra manera sería hacerles agravio y que los repartimientos se hiciesen behetrías".[62]

62. Jerónimo de Silva, en la carta citada en la nota anterior, sostiene que las **Ordenanzas de corregidores** de Castro convierten en "behetrías la tierra, desposeyendo tan de golpe los caciques y señores, que sin ellos y el respeto que les han de tener los indios no se puede conservar ni gobernar esta tierra. Y lo que los ha de sustentar principalmente es hacer orde-

Pasaremos a analizar un documento conocido desde hace muchísimo tiempo, pero cuya importancia para el tema que tratamos no ha sido hasta ahora valorada. Nos referimos al escrito titulado *Representación hecha por el licenciado Falcón en Concilio Provincial sobre los daños y molestias que se bacen a los indios*.[63] El licenciado Falcón habla "en nombre de los naturales de este reino del Pirú, por quien se me ha cometido y mandado pida lo que viere que conviene en este santo concilio, para que se remedien las ánimas y conciencias de los españoles y se quiten los impedimentos que se han puesto a la conversión e instrucción de los indios en las cosas de nuestra santa fe católica...". Pese a desconocer las formalidades de tipo europeo que convierten a Falcón en portavoz de los indígenas advertimos, sin embargo, que su escrito refleja la ideología de los jefes étnicos sobre las formas que convierten en relación legítima la sumisión de ellos y sus naciones al rey católico. *Los jefes creen que sus comunidades deben permanecer bajo el signo de sus propias leyes políticas y económicas.*

Para las estructuras de gobierno, los jefes reivindican en esencia el *buen orden político* del Tawantinsuyu: "Cuando los Incas conquistaron esta tierra, se enseñorearon de ella a su voluntad como señores soberanos, y siempre se iban ayudando de los naturales de las tierras que conquistaban, por lo cual no los trataban como a esclavos ni les tomaban sus tierras ni hacienda, sino como a vasallos, y también que no se hallará que ningún señor haya tratado a sus vasallos mejor ni más a gusto y provecho de ellos...". Reescribamos la concepción histórica de los jefes: los Incas los conquistaron y por este derecho aquéllos fueron legítimos señores soberanos. Pero advenidos así a la *alianza* con el Inca, sus reinos contribuyeron a conquistar y a formar un gran estado, que mantuvo en provechosa armonía al conglomerado de pequeñas naciones. El gran estado tenía su cúspide, "el Inca, que era monarca", seguido por "cuatro jueces que llamaban Apocones, que eran como de su Consejo, para cuatro partes de este reino en que lo dividió" e "inferiores a éstos puso otros jueces que llamaban Hunos, que eran señores de diez mil indios". "Los señores de los cuatro apocones y hunos no se heredaban, sino que los daba el Inca a capitanes y curacas y gente principal que lo merecía por valentía y prudencia y servicios que le

nanzas a los caciques como gobernadores de sus indios para que guarden dándoselas a entender en sus tierras las personas que están dichas, y que los caciques tengan el autoridad y mando que conviene en provecho de los que por ello le tributan...". AGI, Lima 121.

63. Publicada en CDIAO, VII: 451-487. Lohmann Villena dio la fecha correcta de este documento: 1567. Después, M. Bataillon sugirió 1582, error que repiten algunos investigadores.

habían hecho, aunque si los hijos de éstos tenían méritos y habilidad, se los daba".

En jerarquía seguían los señores de los pequeños reinos, con quienes el Inca enlazaba mostrando su *generosidad*. El Inca nunca agravió a los linajes dirigentes de los reinos que conquistaba, los "señores que los Incas hallaron... los dejaron en sus señoríos y algunos les añadieron más y a otros les quitaron de lo que tenían y dieron a otros de aquellas provincias, deudos de estos señores". Para los niveles superiores del gobierno étnico —señores y curacas de guarangas— regía un orden de sucesión dentro del linaje y el Inca los *honraba* confirmando a los herederos. La sucesión de los jefes inferiores también estaba regida por normas, pero de acuerdo a sus categorías las confirmaciones les eran dadas por el señor y los curacas juntos o sólo por los curacas de guarangas. El Inca preservó además para los señores étnicos un espacio de mando y de impartición de justicia, no obstante disponer que en algunas cuestiones quedaran subordinados a la autoridad superior del *hunu apu* y del *t'oqrikoq*.

Bajo la idea del Inca *generoso* los señores étnicos muestran, en la *Representación* del licenciado Falcón, cómo son ofendidos por los europeos debido a los desbarajustes y mutilaciones ocurridas en las estructuras políticas del Tawantinsuyu. Los agravios comenzaron con la destrucción de la cúspide, al haberse "dejado aparte al soberano señor", al Inca, y como consecuencia de ello "consumido los señoríos de los apoconas y hunos, que aunque se diga que por mudanza que ha habido y hay del gobierno no son necesarios, sería justo que en recompensa de ellos se les diesen algunas cosas o les hiciesen mercedes. Y está claro que en no hacerse esto reciben agravio, como lo recibirían en Castilla si los oficiales de justicia y de la casa del rey se diesen a extranjeros".

Conquistados por las huestes europeas, bajo los signos de su propia ley, los señores étnicos reiteran al rey católico el vínculo de pertenencia que antes debían al Inca. Pero le piden una reparación por las degradaciones sufridas en su antiguo poder y prestigio. En primer lugar, insisten en el reclamo de reconstituir la anterior grandeza de sus naciones, pues ellos "han recibido agravio en haberse quitado a muchos caciques y señores la mayor parte de sus señoríos por haberse encomendado en partes a diferentes encomenderos, y aunque está mandado se remedie no se hace". Insisten asimismo en el lamento por la diferencia de *generosidad* entre el antiguo y el nuevo soberano, "recibe agravio la gente principal en que de parte de su majestad no se les hacen ni acostumbran hacer mercedes, en lugar de las que el Inca les hacía, ni se tiene cuenta con acrescentar ni hon-

rar a los que viven bien ni a los indios que han servido en las alteraciones pasadas".

La *Representación* del licenciado Falcón manifiesta, ademas, el nuevo resentimiento de los jefes étnicos debido a que el rey católico ya *no guarda ninguna generosidad para con ellos*, pues ahora con el gobernador Castro sólo reciben vejaciones. Este gobernador les hace "agravio en contar por tributarios para su majestad a los curacas y principales de guaranga y todos los demás hasta de pachaca... y a sus hijos y a los indios de su servicio", cuando en tiempo del inca ellos, como gente principal y noble "ninguno trabajaba corporalmente y servían encargos y oficios honrosos por los cuales les tributaban". La figura de esta degradación se repite en otro párrafo: no es justo que al "agravio y daño que reciben en haberles quitado aquellos oficios de que ellos sacaban provecho y honra, se les siga otro mayor que es quedar por pecheros y tributarios...". Otras ofensas del gobernador, que "conocidamente causa gran descontento en la gente principal", fue quitarles y contar como tributarios a los yanas, a "todos los que sirven y han de sevir a los señores y curacas" y tratar de imponer la tributación per cápita, despojando "a los caciques y principales del arbitrio de repartir entre los indios lo que cabe a cada uno de pagar de tributo".

La *Representación* del licenciado Falcón censura asimismo las apariencias con que los europeos recubren la ofensiva desatada contra el poder étnico. Por ejemplo, que "habiéndoles quitado sus haciendas, honras y libertades" a los señores naturales, "los infaman de muchos vicios y faltas que en ellos no hay, o a lo menos en todos ni en la mayor parte", cuando toda la campaña obedece a un fin espurio: "débese mucho considerar que por una parte se pretende refrenar el poderío de los caciques, para que no puedan hacer tantos agravios a los indios, y esto pónese en ejecución para efecto de quitarles a los caciques mucha parte de los tributos y servicios que los indios les deben, para que aquello que se les quita lo den a los encomenderos, de que los caciques reciben agravio y también la comunidad porque aquello que les daban lo gastaban los caciques con la gente común...". A esta falta, por la cual "encargan mucho sus conciencias" los españoles hostiles al poder étnico, agregaban otra igualmente grave, la desobediencia a la potestad del sumo pontífice. La *Representación*, tras recordar que la evangelización era el único y justo título que "puede tener su majestad a estas partes de Indias", señalaba que el papa Alejandro VI no concedió a los Reyes Católicos "los señoríos ni haciendas de los naturales de estas partes", no quitó "a los dichos señores ni a sus sucesores legítimos

el señorío que tenían en ellas, ni sus haciendas a ellos y a todos los demás, ni se les pudo quitar, ni es de creer que tal fuese la intención del Papa".

El licenciado Falcón firmó como testigo el poder que los jefes indígenas otorgaron en Mama a fray Bartolomé de las Casas. Cinco años después, su *Representación* "en nombre de los naturales de este reino del Pirú" tiene una clara filiación lascasiana.[64] Ya lo hemos dicho, no sabemos cómo Falcón asumió el mandato de los indios; tampoco sabemos qué vinculaciones mantuvo con fray Domingo de Santo Tomás.[65] De cualquier modo, cierta lógica sugiere que los señores naturales, con o sin fray Domingo, seguían sosteniendo el (quizás impropiamente llamado por nosotros) proyecto lascasiano. Tenían una razón: la idea lascasiana (la ya *utopía* lascasiana) sobre la naturaleza del dominio español en las Indias era algo próximo a sus formas de vida, a sus preeminencias y mando antiguos, a su ideología sobre el prestigio y las funciones que les correspondían incluso bajo la sujeción al rey católico.

* * *

Consideraremos con más atención la impugnación del arzobispo Loayza al tipo de corregidores de indios impuestos por el gobernador Castro. Debemos recordar al respecto dos cartas suyas al rey, escritas en agosto de 1564. En ellas, como era usual entre los religiosos del *partido de los indios*, se recalcaba lo contradicción existente entre las normas dictadas por la corona y el mal gobierno de los aparatos coloniales (CDIEP, II/7:339-342). Sin embargo, a diferencia de fray Domingo de Santo Tomás o fray Francisco de Morales, quienes en la década de 1560 centraron sus críticas en esa incongruencia, el arzobispo rompe con esta táctica al reclamar otras cosas. Por ejemplo, confirmó al rey las denuncias levantadas por Nieva y los comisarios contra los doctrineros, diciendo que algunos tenían una conducta licenciosa y codiciaban riquezas, haciendo trabajar a los indios, y por ello "se descuidan de la doctrina... y de visitar los pueblos". Asimismo solicitó inhibir a los doctrineros "de prender y castigar los indios, que lo hacen con mucho rigor" por ser "gran inconveniente, porque no se osan confesar con ellos o no confiesan la verdad pensando que por aquello los castigan, y también es muy escrupuloso para los sacerdotes hacer oficio de jueces".

64. Sobre las ideas del fiscal de la audiencia de Lima ver el estudio de G. Lohmann Villena (1970:131-194).

65. Nuestras hipótesis discrepan, en principio, con la sugerencia de Lohmann Villena de que Falcón obraría bajo el patrocinio del arzobispo Loayza (1957:67).

Para el arzobispo, además, la reclamada congruencia entre el buen gobierno normativo de la corona y el mal gobierno de los aparatos coloniales serviría para ejecutar una política de cambio en las organizaciones indígenas: "Vuestra alteza tiene proveído que se tase lo que los indios han de dar a sus caciques y servicios que les han de hacer y que los indios que están derramados en poblezuelos se reduzcan a uno, que ambas cosas son muy importantes y no se a hecho". Para el arzobispo, la reducción de la población nativa en unos pocos pueblos debía ser el molde principal de la política colonial, pues facilitaría la evangelización de los indios y "darles orden de vivir en comunidad y policía como vuestra alteza también lo tiene mandado" y permitiría, además, alterar las estructuras étnicas de gobierno, instalando en los nuevos y grandes pueblos "alcaldes y regidores de ellos mismos". Convencido de que "la orden de vivir de los indios... es el fundamento de su doctrina y conversión", el arzobispo Loayza gravaba la conciencia real al afirmar que en la política para los indios "hasta hoy es muy poco... lo que está hecho para ponerlos en alguna policía y darles orden y leyes para vivir como hombres y siquiera con la libertad y tratamiento que para esto se requiere, antes las buenas [leyes] que tenían se van perdiendo..." (CDIEP, II/7:283).

El cotejo entre las posiciones del prelado y las *Ordenanzas de corregidores* de Castro muestra cierta similitud en las intenciones de remodelar las organizaciones étnicas. Por ello quizás el gobernador Castro sostuvo que las diferencias con el arzobispo no eran tan grandes y que el prelado no podía negar "...que poner estos corregidores es bueno y aun necesario...". Pero igual Castro advertía que la oposicion del arzobispo a los corregidores de indios era categórica, "procura de deshacerlo por todas las vías que puede y lo peor es que a hecho juntar a los caciques y que repartan dinero para enviar ante vuestra majestad sobre ello" (GP, III:312).

Según Castro, la ambigüedad del arzobispado obedecía a su carácter personal pues, aunque era hombre de "tan buen entendimiento", "siempre quería que todas las cosas se hiciesen a su voluntad" (pág. 158). Esta acusación conduce a otra: el arzobispo denunció al gobernador por haber "querido llevar esto adelante y no recibir consejo; con ser buen cristiano y embarazado y tibio, en esto ha estado duro" (CDIEP, II/7:312). Inicialmente, el arzobispo pidió al gobernador que no impusiera los corregidores de indios sin antes enviar visitadores calificados a recorrer la tierra y que una junta, con la participación de oidores y prelados, tratara el *orden general* a instaurar en los territorios indígenas. Sin atender estas recomendaciones, Castro implantó los corregidores a los pocos meses de llegar a la tie-

rra y entonces el arzobispo fraguó la oposición, incitando incluso a los curacas (pág. 311).

Vistos de una manera, los datos sugieren que la impugnación del arzobispo estuvo teñida por la ambigüedad o la malicia. Apeló a los señores naturales, aunque era partidario de tasarles los tributos y creía que ellos robaban a los pobres indios; cabe especular, asimismo, sobre cuáles serían sus intenciones al plantear la reclamación de que el estado colonial promoviera la creación de cabildos en los pueblos indígenas. Otro hecho confirmaría la dudosa conducta del arzobispo. Para nosotros la visita del oidor Cuenca a la costa norte fue una acción central en la ofensiva emprendida por el gobernador Castro contra los señores naturales y sus naciones. Sin embargo, aunque deslizó algunas críticas, el arzobispo manifestó al rey su casi plena conformidad con los resultados de la visita y su deseo de que fuera dicho oidor el encargado de ordenar toda la tierra: "El doctor Cuenca salió de aquí a visitar por marzo de 66... y todavía anda en la visita. Buenas ordenanzas ha hecho especialmente siendo las primeras, aunque algunas como es en lo de la caja común y otras cargas que se acrecientan a los indios comunes será menester reveerlo y moderarlo. Negocio es lo de la visita que requiere prudencia y buen celo y hacerse con mucha atención... y parece por lo hecho que lo mira el doctor atenta y cuerdamente. Y convendría que lo acabase y no anduviese en muchas manos a lo menos esta primera visita aunque es de mucho trabajo" (pág. 365).

Ahora bien, haciendo el análisis a partir de un dato clave: Loayza *fue alumno de Francisco de Vitoria* (Heredia 1934:33), podemos mostrar cómo las posiciones del arzobispo tenían un alto grado de coherencia y que sólo procuraba —en esta cuestión de los corregidores de indios— seguir fielmente las ideas expuestas por su ilustre maestro treinta años antes. Revisemos aquellos conceptos de Vitoria que tienen mayor relación con nuestro tema, citando primero aquel Título Octavo de la Duda, que Vitoria no se atrevía a dar como título legítimo de la conquista de las Indias ni tampoco a condenarlo totalmente: "Esos bárbaros, aunque como se ha dicho, no sean del todo incapaces, distan sin embargo tan poco de los retrasados mentales que parece no son idóneos para constituir y administrar una república legítima dentro de límites humanos y políticos".[66] Haya experimentado o fingido la duda, lo cierto es que de inmediato Vitoria declara legíti-

66. Las citas corresponden a la edición de **Relectio de Indis** preparada por L. Pereña y J.M. Pérez Prendes (1967); hemos consultado asimismo la versión de L.G. Alonso Getino (1934, II: 281-438).

ma una política en el caso que los indios fueran incapaces: "podría entonces decirse que para utilidad de todos ellos pueden los reyes de España encargarse de la administración y gobierno de aquellos bárbaros, nombrarles ministros y gobernadores para sus pueblos, y aun darles nuevos príncipes mientras constase que era conveniente para su bienestar". En las lecciones posteriores de la "Relectio de Indis", donde el dominio sobre los indios se trata ya como un hecho legítimo, Vitoria diserta en torno a "qué postestad tienen los reyes de España sobre ellos en lo temporal y en lo civil". Y afirma en una de sus conclusiones, la undécima: "Aquel príncipe que obtenga potestad sobre ellos estará obligado a promulgar leyes convenientes a su república, incluso en lo temporal, de modo que se conserven y aumenten sus bienes materiales y no sean expoliados de sus riquezas ni de su oro" (1967:112-113). Las cartas que Loayza envió al rey en 1564 muestran cómo seguía adherido a estos conceptos del maestro Vitoria y cómo reclamaba al Príncipe su aplicación a los indios del Perú.

Ahora bien, conferida la legitimidad del dominio del rey católico sobre los indios con la obligación anexa de promulgar leyes convenientes y de reorganizar políticamente su república, Vitoria enseñaba otra conclusión que ampliaba aún más la potestad real: "No basta que el príncipe dé buenas leyes a los bárbaros, sino, que está obligado a poner ministros a fin de que las hagan observar. Y hasta que no se llegue a esto el rey no está inmune de culpa, o al menos no lo están aquellos con cuyo consejo se gobierna el país" (pág. 113). El arzobispo Loayza seguía igualmente fiel a esta idea de su maestro y no obstante se resistía a que el gobernador Castro implantara los corregidores de indios. Sin embargo, entre la aceptación teórica y la negación positiva del arzobispo no había ambigüedad ni contradicción, sino una perfecta identidad con el *razonamiento vitoriano.*

El maestro Vitoria había dedicado varias lecciones a precisar el sentido y las formas que debería guardar el dominio español sobre las Indias. La idea substancial de Vitoria era la obligación del rey a cumplir una *política moral* cuyo trazado estaba, en cierta instancia, subordinado a la opinión superior de la Iglesia (la discusión sobre el destino de los indios "no pertenece a los juristas, al menos exclusivamente. Porque aquellos bárbaros no están sometidos... al derecho positivo, y por tanto sus cosas no deben ser examinadas por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no son bastante competentes para definir por sí semejantes cuestiones. Y puesto que se trata de algo que entra en el fuero de la conciencia, toca fallar al sacerdote, esto es, a la Iglesia. Por esto, en el Deuteronomio, se manda que el rey reciba un ejemplar de la ley de mano del sa-

cerdote" (Ibídem). Junto a esta suprema condición, Vitoria se esmeró en enseñar qué orden debían guardar los procedimientos positivos del dominio real: el Príncipe está obligado primero a dictar buenas leyes para los indios y sólo después de ello está obligado a poner ministros para su observación.

Lo recién referido permite advertir que cuando el gobernador Castro informó al arzobispo de su decisión de poner los corregidores de indios, el prelado le instó a proceder de acuerdo al orden establecido por Vitoria. En primer término, que un seglar y un eclesiástico visitaran juntos cada provincia de indios; en segundo lugar, luego de haberse entendido la calidad de toda la tierra, que una junta compuesta por oidores y prelados discutiera y dictara las leyes convenientes, ya sea en forma "de un orden general o la que conviniese según las calidades de cada provincia" y luego, al último, enviar los funcionarios para su ejecución.

El método aconsejado por el arzobispo presuponía mucho tiempo y también muchas concesiones al *fallo* de la Iglesia. Urgido quizás por los compromisos acordados en España, el gobernador desoyó las recomendaciones del arzobispo e incurrió en una torpe precipitación: suprimió la opinión de la Iglesia y nombró las justicias sin establecer antes las buenas leyes que debían ejecutar. Peor aún, delegó en los corregidores *la grave obligación de dictar las leyes convenientes para la república de los indios.* Frente al pensamiento teológico-jurídico de la época, el gobernador Castro estaba cometiendo una pesada falta al desnaturalizar de tal manera la potestad real ganada sobre las Indias. Como expresaba en forma ácida el arzobispo Loayza, las buenas leyes "no eran negocios de confiarlos y encargarlos a personas particulares para que uno solo lo ordenase y ejecutase, especialmente dando tan larga comisión y poder a cada uno [de los corregidores], siendo hombres tan comunes y de tan poca capacidad y pobres" (CDIEP, II/7:311).

Hubo otro motivo que exacerbó la oposición del arzobispo. Aún después que los corregidores entraron a los territorios étnicos, siguió creyendo en la necesidad de reformar a los clérigos y frailes doctrineros, pero pudo dudar sobre si su auténtico celo por corregir las fallas de sus pastores era compartido por el poder político. Por lo menos él podía comprobar que la progresiva difusión del poder del estado, al penetrar ahora en el interior mismo de los pueblos indígenas, dificultaba todavía más el supremo fin de la colonización, obtener el *fruto grande* de la evangelización. Para el arzobispo, la intrusión de los corregidores en los territorios indígenas "a sido... causa que los indios tengan en poco a los clérigos o religiosos que los doc-

trinan y que no los obedezcan ni se junten como solían, porque la primera plática que estos corregidores han hecho a los indios en los pueblos donde llegan es que ya no han de obedecer ni temer a los sacerdotes ni hacer lo que les mandaren. Y así lo poco que estaba hecho se va cayendo y en esto se entiende mucho y conocen los corregidores en todos los delitos aunque sean de idolatrías y apostasía y hechicerías con invocación y sacrificios al demonio, finalmente entienden en todo... (págs. 312 y 364-365).

Analicemos por último el apoyo brindado por el arzobispo a la visita efectuada por el oidor Cuenca a la costa norte. Todo lo dicho sobre el conflicto entre Castro y Loayza nos permite encontrar la lógica subyacente en la disposición favorable del prelado: *en esta visita el poder político colonial discute, examina las leyes convenientes para los indios con la Iglesia, esto es con el arzobispo Loayza.* Advirtamos, en primer lugar, que los largos poderes otorgados a los corregidores de indios han sido reasumidos, como enseñaba Vitoria, por "aquellos con cuyo consejo se gobierna el país". Además, quien iba a promulgar las buenas leyes para la república de los indios era el oidor Cuenca, el único ministro a quien Loayza tenía en verdadera estima (ver ibídem, 284 y 317). En segundo lugar, aunque las *Ordenanzas de indios* expedidas por el oidor Cuenca en la costa norte aparecen como una obra exclusiva del jurista, creemos que el conjunto de normas que versan sobre la *policía* a imponer entre los indios, así como las que reestructuran el poder político étnico, son un resultado de las negociaciones habidas entre el gobernador Castro, el arzobispo Loayza y el propio oidor Cuenca. Ahora bien, esta convergencia entre el poder político y el arzobispo (la Iglesia) era relativa, pues incluso con respecto a las *Ordenanzas de indios* promulgadas por el oidor Cuenca subsistían importantes discrepancias. Una de ellas consistía en la notable degradación del poder de la Iglesia en los pueblos de indios. La otra, como señalaba el arzobispo, era "en lo de la caja común y otras cargas que se acrecientan a los indios comunes...".

* * *

Hemos señalado que la visita del oidor Cuenca a la costa norte fue una acción relevante en la ofensiva emprendida durante estos años contra los señores naturales y sus naciones. Para fundamentar esta opinión comentaremos, en primer término, cuatro disposiciones tomadas por Cuenca en relación al tributo indígena. En 1552 se despachó una cédula a la audiencia de Lima para que dicho tributo —que la tasación general de 1549

había regulado conservando la forma colectiva imperante en el Tawantinsuyu – fuera regido por un sistema de pago individual, de forma que "cada indio sepa lo que le cabe" y "de manera que el indio rico pagase y tributase como rico y el pobre como pobre..." (Konetzke 1953, I:302-303). Quince años después de expedida la cédula, el visitador Cuenca informaba al rey que había tasado "cada indio en particular como vuestra majestad lo tiene mandado", pero que debido a que en el sistema antiguo "no se halla que los indios tributasen por haciendas" omitió aplicar la diferenciación entre indios *pobres y ricos* recomendada por la cédula (CDIEP, II/7:338). Pese a esta omisión, el reparto del tributo "por cabezas" establecido por el oidor Cuenca introducía una poderosa cuña tendiente a descentrar a las organizaciones indígenas (Assadourian 1974).

Como es sabido, en el Tawantinsuyu regía un criterio básico para la clasificación censal: "...tributaban en tomando mujeres y chacaras hasta que eran viejos que podían trabajar..." (Diez 1964:94 y 108). Bajo el dominio europeo, las categorías andinas "viejos que podían trabajar", "viejos que no son para trabajo" fueron reemplazadas muy rápido por la norma de la edad: los hombres de más de 17 ó 50 años no debían contarse como tributarios, hubieran llegado o no al final de su capacidad como productores. Pero aunque existieron intentos para convertir en tributarios a los jóvenes solteros, en la década de 1560 todavía se conservaba la regla andina por la cual los jóvenes pasaban a la categoría de *atun runa* "en tomando mujeres y chacaras". Durante su visita a la costa norte, el oidor Cuenca abolió el criterio andino, disponiendo que a partir de los 17 años todos los jóvenes solteros – aunque vivieran en la casa de sus padres – pasaran a ser clasificados y contados como tributarios.

El oidor Cuenca manejó tres razones para justificar la destrucción de la norma andina. Una es muy trivial ("si ellos entendiesen que por tener padres y no casarse no habían de tributar, jamás se casarían y vivirían en pecado y con mal ejemplo... sería reservarlos de tributo un gran impedimento para su conversión y multiplicación..." (CDIEP, II/7:340). En otra, Cuenca esgrime un hecho real: "ansí los caciques hasta aquí cobraban tributos de ellos aunque fuesen solteros", pero silencia las causas que inducían a los curacas a abandonar la ley incaica y las tensiones que ello provocaba en el interior de los pueblos indígenas.[67] En la tercera razón que adujo – "...en tiempo de los incas, los indios en siendo hombres y teniendo

67. Como aparece con notable claridad en la visita a Huánuco practicada en 1567 por Iñigo Ortiz de Zúniga (Assadourian 1974).

fuerzas para trabajar comenzaban a servir y tributar..." — Cuenca reinterpreta dolosamente las estructuras incaicas, dejando de considerar los ritos y ceremonias con que el Inca realzaba y justificaba la transformación de los jóvenes en *atun runa*: la distribución de mujeres, la dotación de tierra y la construcción de una casa para sí. El oidor dejó de informar al rey sobre la principal o quizás la única causa que motivó el abandono del criterio de clasificación andino. En efecto, en la encomienda de Guamachuco Cuenca enumeró como tributarios 2.352 varones casados y 776 jóvenes solteros, o sea que la redefinición de la categoría le permitió aumentar en un tercio aproximadamente el número de efectivos tributarios; como Cuenca estipuló un pago per cápita diferencial entre casados y solteros, el nuevo sector de los jóvenes solteros incorporado a las matrículas tributarias representó el 16 % del tributo total que impuso a dicho repartimiento.[68]

Durante su visita a la costa norte, el oidor Cuenca también procedió a acrecentar el tributo de las encomiendas. Nos interesa ahora advertir la sofistería usada para legitimar tal acción. En una carta de febrero de 1565 dirigida al Consejo de Indias, el gobernador Castro anuncia el propósito de visitar los repartimientos del distrito de Lima conforme a la estrategia establecida por el mismo Consejo: "...estoy determinado de mandar visitar de nuevo y tasar primero los caciques y la doctrina y lo del encomendero y los gastos para las comunidades conforme a la provisión que en ese real consejo se acordó..." (GP, III:49). El visitador Cuenca cumplió la promesa del gobernador de tasar los servicios (tributos) dados a los curacas y ello fue el pretexto para aumentar las rentas de los repartimientos. Según el informe de Cuenca al rey, como en las visitas anteriores nunca "dieron tasa a los caciques ni principales y les quedó cargo de cobrar los tributos para pagar al encomendero, no había cacique que no cobrase de cada indio otro tanto para sí de lo que se pagaba al encomendero". En consecuencia, continuaba diciendo, al tasar a los curacas y poner remedio a sus otros abusos, los aumentos que él impuso en los tributos de las encomiendas debían ser concebidos como un verdadero alivio para los indios: "algunas tasas han crecido mucho de lo que antes era y los indios pagan mucho menos de lo que antes pagaban con lo que los caciques les robaban", por lo cual se podía predecir el advenimiento de un futuro venturoso: "el reino antes irá en crecimiento que disminución y los indios vendrán en aumento y se multiplicarán, quedando descansados, ricos y libres de los robos y opresiones que hasta aquí

68. Nuestros cálculos se basan en documentos publicados por W. Espinoza (1974).

tenían" de sus señores naturales (CDIEP, II/7:335). El gobernador Castro, desde Lima, no tardó en confirmar al rey las buenas noticias enviadas por el oidor: "ha aprovechado tanto haber tasado los caciques por ser grande el robo que en los pobres indios hacían que con crecer en algunos repartimientos las tasas y dejarles muy bien a los caciques con que se puedan sustentar y muy honradamente... quedan los indios pobres tan contentos que dicen que se le quita la mitad de lo que antes pagaban por los repartimientos de los caciques..." (GP, III:223). Es el mismo argumento que utilizará Francisco de Toledo para justificar el brutal aumento general que impuso en el tributo de las encomiendas peruanas.

Pero esta sofistería no empaña la comprensión de los hechos; a través de la *Representación* del licenciado Falcón, los señores étnicos descubrían tales engaños cuando afirmaban que "los infaman de muchos vicios y faltas... para efecto de quitarles... mucha parte de los tributos y servicios que los indios les deben, para que aquello que se les quita lo den a los encomenderos, de que los caciques reciben agravio y también la comunidad porque aquello que les daban lo gastaban los caciques con la gente común...".

El oidor Cuenca fue igualmente un precursor del virrey Toledo en la crucial cuestión de la *tasa de monetización* de la renta de la encomienda. En la carta escrita al rey en 1567, Cuenca dice que "por cédulas y provisiones de vuestra majestad está proveído y mandado que los indios tributen de las cosas que cogen y crían en sus tierras, y ansí en los llanos se tasaron en ropa de algodón, trigo y maíz y aves, que todo lo cogen y crían". Este acatamiento a las provisiones reales es aparente. El oidor las obedece en la costa pues, a pesar de que el derrumbe demográfico ocurrido en esa área había hecho entrar en crisis el cultivo de algodón, que requería de demasiada fuerza de trabajo, la ropa tejida con dicha fibra seguía teniendo una amplia demanda. Por lo tanto Cuenca, usando el mecanismo del tributo de la encomienda, simplemente está compeliendo a los grupos indígenas de la costa a mantener un cierto nivel de producción de tal tipo de ropa. En efecto, notemos que luego de anunciar al rey que ha acatado sus provisiones, Cuenca explica por qué las ha *desobedecido* en la sierra. Aquí, arguye, "no se coje ni da algodón por ser tierra fría, y el ganado que los indios tienen para tributar en ropa de lana es muy poco y de ella se visten", lo que los indios "cojen es trigo y maíz y comidas de los indios y cabuya de que hacen sogas...". Y aunque las provisiones reales mandan que los indígenas tributen en las cosas que cogen en sus tierras, Cuenca halla en este caso que dichas cosas, como "tributos, no tienen ningún precio ni salida y

a tasarlos en trigo y maíz puesto en la sierra es de ningún valor y sería en grandísima cantidad y ni habría para sustentar encomenderos ni ponerse doctrina". Habiendo sólo razonado cómo las normas reales no se ajustan a las circunstancias específicas de un mercado, el oidor Cuenca se siente facultado para imponer un tributo donde predomina la plata. Tomemos como ejemplo el repartimiento de Guamachuco de indios serranos y yungas, donde el tributo fijado por Cuenca se compone de 330 piezas de ropa de algodón, 1.504 fanegas de maíz, 2.353 aves y 8.625 pesos de plata corriente. Convirtiendo los productos a pesos corrientes, el tributo en plata y el tributo en productos representan respectivamente el 70% y el 30% del valor total de la renta de esta encomienda. Y si desagregamos el tributo de los yungas —ellos son quienes aportan las 330 piezas de ropa de algodón— para tomar sólo el tributo que deben dar los indios serranos, la tasa de monetización de la renta de esta encomienda sube aproximadamente al 81%. El oidor Cuenca se preocupa por explicar cómo obtendrán los indios serranos la plata del tributo: "en sus rescates y contrataciones y en *alquilarse y cargarse*...". Y también por justificar ante el rey esta elevada tasa de monetización que contradice todas las cédulas: los indios "todos pidieron que querían ser tasados en plata... quieren pagar sus tributos en plata y ansí yo a pedimento de los indios los tasé en plata..." (CDIEP, II/7:329-343). No parece creíble que el oidor Cuenca haya desatendido los mandamientos reales por su noble predisposición a escuchar y ejecutar la voluntad indígena...

En Jayanca, en agosto de 1566, el oidor Cuenca promulga unas *Ordenanzas de indios* (publicadas en Rostworowski 1975:119-154) sobre cuya génesis hemos planteado algunas hipótesis en páginas anteriores. Estando al parecer ya avanzada la política de reducciones en el distrito que visitaba Cuenca, estas *Ordenanzas* contienen un conjunto de disposiciones para que los indios comenzaran a parecerse al modelo que proponían los españoles: no debían pintarse el rostro ni el cuerpo, los hombres debían llevar los cabellos cortados por "cima de la frente y por los lados debajo de las orejas", no podían hacer "taquies ni borracheras", debían dormir en "barbacoas altas" y tener "sus casas limpias y barridas", no debían "comer algarroba cruda, no podían criar cuyes y perros...". Igualmente, las *Ordenanzas* tratan de abolir la regla de la matrilocalidad al mandar "que la india de un repartimiento o parcialidad no sea compelida a volver ella ni sus hijos ni hijas al repartimiento o parcialidad donde antes era y los hijos e hijas de tal matrimonio han de ser del repartimiento donde era el padre y no han de ir ni tributar al repartimiento donde era la madre". Las *Ordenanzas*

pretenden implantar asimismo en los pueblos de indios un nuevo orden mercantil. Para ello estatuyen la instalación de tianguis y, para que "el trato de la ropa de la tierra no se disminuya y vaya adelante" y para que las mujeres viudas y solteras "no se hagan viciosas ni holgazanas", mandan que estas mujeres sean obligadas a hilar y tejer ropa mediante el pago de 6 tomines por pieza.[69] Aún más, las *Ordenanzas* ambicionan crear un mercado de trabajo en el seno mismo de la colectividad indígena, antagónico al sistema de la reciprocidad, al proveer "que de aquí adelante cuando algún indio o india quisiere alquilar algunos indios para hacer sus sementeras y labores los caciques y principales y alcaldes... les hagan dar los indios que hubieren menester pagándoles su jornal y comida como los tales indios suelen ganar trabajando con españoles". Culminando este proyecto "mercantil", las *Ordenanzas* compelen al cabildo indígena "de tratar y dar orden cómo las tierras del repartimiemo que los indios no labraren y estuvieren baldías se arrienden a españoles e indios de otros repartimientos... y lo que por ellas se diere en arrendamiento se meta en la caja de comunidad por bienes de ella".

Las *Ordenanzas* de indios promulgadas por el oidor Cuenca aspiraron a conjugar la *policía* con el *fruto grande* de la evangelización. El método de conversión propuesto puede ser comprendido transcribiendo una sola disposición: "Primeramente han de creer en un solo dios verdadero y han de dejar y olvidar los ídolos que tenían por dioses y las adoraciones que hacían a piedras y al sol y a la luna, palos y guacas... han de creer y guardar lo que en la doctrina se les enseña y predica...".[70]

69. Según Cuenca, la paga era conforme a lo que "le suelen dar los mercaderes cuando les dan a hacer ropa" y su medida tenía mucho éxito" se gana en la ropa que después se vende mucha cantidad que hay repartimiento en el cual vale esta ganancia dos y tres mil pesos y más o menos conforme al número de las indias". Cuenca no dejó de mencionar la oposición de fray Domingo de Santo Tomás a esta medida compulsiva: "También ha puesto a esto inconveniente el obispo [de Charcas] diciendo que se hace agravio a los padres y parientes de las tales que se servían de ellas, pudiendo acudir a sus padres con lo que se les da por la hechura, y los padres y parientes por servirse de ellas como de esclavas les permiten vivir libremente y con deshonestidad y las prohiben casar" (CDIEP, II/7:341).

70. En una carta al rey, fechada en Cajamarca a 20-2-1567, Cuenca sostiene que la Iglesia "ha hecho y hace poco fruto" en la conversión de los indios "por la mala orden que ha habido en la manera de enseñarla a los indios". Y que, por ello, envía una memoria al concilio que se celebra en Lima con lo que "entiendo que conviene que se provea para que de aquí adelante los indios tengan doctrina y cesen muchas vejaciones y agravios y extorsiones que han recibido de algunos sacerdotes". Cuenca remite una copia de la memoria para que sea vista en el Consejo de Indias "...y vuestra majestad mande proveer lo que en el concilio no se proveyere..." La carta y la memoria de Cuenca al concilio —conservadas en AGI, Lima 92— están publicadas en CDIEP, II/7:350-358.

En el plano de las estructuras étnicas de poder, las *Ordenanzas de indios* del oidor Cuenca reflejan un proyecto que contiene elementos y matices distintos al moldeado en las *Ordenanzas de corregidores* del gobernador Castro. Estas variaciones, según hemos dicho, manifiestan las concordancias habidas entre Cuenca y el arzobispo Loayza. Notemos, en primer término, que el oidor Cuenca dispuso la creación de cabildos[71] compuestos por "alcaldes y regidores y juez de agua y los demás oficiales necesarios" —los cuales "para este presente año yo he nombrado" aclara el oidor— renovables anualmente mediante la elección por voto que realizaban los siete oficiales indígenas que concluían su período. De todos los jefes que formaban parte del antiguo sistema de poder, sólo el curaca —el "cacique principal del repartimiento"— quedaba vetado para acceder a cargos en la nueva institución de gobierno.[72] Las *Ordenanzas* del oidor Cuenca preservaron para las organizaciones indígenas la jurisdicción civil y criminal, ya que entre las facultades concedidas a los alcaldes estaban las de conocer "de todos los pleitos civiles que unos indios tuvieren con otros como no sean sobre cacicazgos ni sobre pueblos de indios...", "conocer de todos los pleitos criminales que entre los tales indios acontecieren con que no sean tales en que haya de haber muerte o mutilación de miembro..." siempre que en tales casos civiles y criminales no se hallara involucrado "el cacique principal del repartimiento". Atendiendo además al escrúpulo del arzobispo Loayza a que los doctrineros hicieran "oficio de jueces", el oidor Cuenca otorgó a los alcaldes indígenas la facultad de reprimir algunas costumbres antiguas contrarias a los preceptos católicos: idolatrías, amancebamientos, incestos, accesos carnales entre indios cristianos e indias infieles.

71. Aunque ya el gobernador Castro, a finales de 1565 y por temor a un alzamiento indígena, admitió la formación de cabildos entre los guancas y que los cargos fueran ocupados por los miembros de las jefaturas; incluso el curaca don Francisco accedió al cargo de alcalde. A partir de este logro, los guancas apoyan a Castro ("en tiempo del Inca nuestro antiguo rey natural...se nos ponían los tocoricos, que quieren decir en lengua castellana hombres que miran por todos, y éstos eran ejecutores de lo que agora son los corregidores. Y así este proveimiento no es cosa nueva para nosotros sino antigua, y por el mismo caso deseada de todos los naturales que quieren vivir en razón y justicia"), pero todavía reclaman que "a los oficiales del cabildo entre nosotros instituídos vuestra majestad les dé los privilegios y preeminencias que tienen los que ejercen tales oficios en España..." AGI, Lima 121.

72. "Yten los dichos alcaldes y regidores han de estar advertidos que para los dichos oficios... no han de poder nombrar al cacique principal del repartimiento ni el dicho cacique a de usar los dichos oficios ni algunos de ellos"; "Yten los dichos caciques y principales no se entremetan en la elección de los alcaldes y regidores ni alguaciles ni otros oficiales de la comunidad... so pena de suspensión de los cacicazgos por tiempo de un año por cada vez que en ello excedieren" (Rostworowski 1975:128 y 145).

Las *Ordenanzas* del oidor Cuenca, admitiendo otra reclamación del arzobispo Loayza, precisan las funciones de los señores naturales. Estas consisten exclusivamente en resguardar parte del orden estatuido por el poder colonial: recoger el tributo, mantener las reducciones, proveer los efectivos asignados para la mita "de plaza" y los servicios en los tambos, puentes y caminos, dar "buen ejemplo con su vida y costumbres viviendo como cristianos honesta y recogidamente de manera que los indios a ellos sujetos con su ejemplo hagan lo mismo". La debilitada figura que plasman estas funciones se define más con otros capítulos de las *Ordenanzas* que limitan las preeminencias de los señores naturales: no podrán "andar en hamacas", por ningún tipo de pleito podrán ir "a la audiencia real", sus yanas deberán contribuir "con los demás indios en la paga del tributo y en las demás cosas que los demás indios están obligados", no podrán hacer "banquetes ni mesas a españoles" ni dar presentes, sólo podrán tener "dos cabalgaduras", no podrán tener esclavos negros ni mulatos. Habiendo tasado *sin ninguna generosidad* el tributo para los curacas, el oidor Cuenca reprime también las ventajas que los señores étnicos habían ganado bajo el dominio español: ventas de "las tierras del repartimiento por suyas siendo de la comunidad", el terrazgo que pedían a los indios "de sus ayllos y parcialidades", las "excesivas sementeras con las cuales ocupan la mayor parte del agua del repartimiento para el riego de ellas", la propiedad de "asientos y tabernas", la formación de compañías con los españoles. Alejados del mando, suprimidos sus privilegios, transformado en mero símbolo el antiguo mecanismo de acceso a la energía de sus indios, castigados por aspiraciones económicas no andinas, la degradación de los señores naturales se extiende hasta carcomer totalmente el prestigio de sus linajes: los hijos que tuvieren fuera "de la mujer con quien fuere casado en haz de la Iglesia" serán tributarios, toda la descendencia de sus hijos legítimos, exceptuada la línea del que le sucediere en el cacicazgo, será tributaria.[73]

* * *

73. Un capítulo de las **Ordenanzas** del oidor Cuenca estipulaba que "...los hijos de los caciques y señores muertos que no sucedieren en los cacicazgos han de contribuir con los demás indios en la paga del tributo pero por ser hijos de caciques y señores han de ser preferidos a los demás indios particulares en la elección y nombramiento de oficios de honra como alcaldes y regidores y juez de aguas, y han de ser relevados de servir por sus personas de mitayos en los tambos ni en el servicio de mitas de las ciudades ni en llevar cargas ni en otros servicios bajos". Esta norma resultó insuficiente para evitar el aplebeyamiento definitivo de ramas de los antiguos linajes dirigentes, como nos consta por un gran número de expedientes judiciales.

La aceptación de los cabildos indígenas en las *Ordenanzas* del oidor Cuenca podría parecer una respuesta positiva a la demanda de los jefes étnicos cuando, reunidos en Mama para otorgar poder a fray Bartolomé de las Casas, pidieron "que nos den la dicha jurisdicción para que entre nosotros se elijan alcaldes, jueces y regidores y otros oficiales de la manera que se elijen entre españoles...". Pero no hay lascasianismo.

Con el gobernador Castro sólo se afianza el abandono de una política cristiana hacia los señores naturales y sus pueblos. Las visitas del oidor Cuenca a la costa norte y de Garci Diez a Chucuito empezaron a acrecentar el valor y la tasa de monetización en el tributo de las encomiendas; poco después, el virrey Toledo completará el proyecto de maximizar la explotación de las colectividades andinas, a un grado que otro virrey habrá de condenarla como "la más dura servidumbre que ha padecido nación ninguna del mundo...". El designio original del gobernador Castro por disolver de un modo radical el sistema de poder étnico, la intención más astuta expresada en las *Ordenanzas* del oidor Cuenca tendiente a suprimir el mando, el prestigio y las aspiraciones de los señores naturales, eran más difíciles de obtener en el tiempo corto pues hay estructuras que no son destruidas de inmediato con papeles. Sin embargo, las *Ordenanzas de corregidores* del gobernador Castro y las *Ordenanzas de indios* del oidor Cuenca empezaron a frustrar normativamente el gran proyecto de los señores étnicos: ostentar "todo el mando y señorío que teníamos sobre nuestros súbditos y vasallos" al ser ellos "señores naturales ansí como los duques y condes y marqueses que son en España..." como decían los señores de Charcas (Espinoza 1969:128-144).

Hacia 1563 Hernando de Santillán indica al rey que el proceso de transición al sistema mercantil colonial no determina un comportamiento homogéneo de adaptación en los señores étnicos sino que provoca una pluralidad de reacciones. Santillán las condensa en dos tipos: aunque todos los señores tienen idéntica posibilidad de aprovecharse de sus pueblos, unos "se precian de tener sus casas bien aderezadas y vasos de oro y plata y ganado y otras labores y granjerías, y muchos están ricos salvo que son pocos los que usan bien de ello: todo se les va en profanidades y vestirse de sedas y tener caballos y beber mucho vino de Castilla y tener amigos españoles... Otros hay más bien intencionados que disponen bien de lo que tienen y hacen depósitos de comidas para proveer a los pobres, y pagan por ellos el tributo cuando no tienen de qué". Santillán alaba al último tipo de señor, el que mantiene la *generosidad* andina, y propugna "quitarle el señorío" al curaca "que sale profano y vicioso". Sin embargo, al generali-

zar sobre las alteraciones ocurridas en las estructuras políticas indígenas después de la invasión española, Santillán pierde toda ponderación y olvida la existencia de aquellos señores que aún conservan la ideología andina. De tal manera, luego de señalar que los señores étnicos "se han apoderado de todo el señorío que tenían los incas", "tienen usurpadas para sí todas las preeminencias y derechos de vasallaje que que usaban los incas que tenían por señores", Santillán sostiene que todos ellos emplean este poder usurpado sin "la moderación y policía que usaba el inca, sino para enseñorearse en sus vicios y robos, y que los indios les estén tan sujetos que no les osen hablar ni contradecir", haciendo servir a "los indios en sus labranzas y haciendas y granjerías sin ninguna orden ni medida más que su voluntad... desordenada y viciosa y casi bestial...".

Santillán escribe en un momento en que los encomenderos han perdido casi todo poder en sus repartimientos e indica al rey cuál es el ámbito específico donde ahora debe extender su dominio para proseguir la lucha por la justicia: "...es cosa muy cierta y verdadera que la mayor necesidad y agravio que padecen el día de hoy los naturales de aquella tierra es el que reciben de los dichos caciques que los roban y desuellan a ojos vistos. Y sería gran servicio de Dios y de su majestad poner en ello remedio...".

En el encono de Santillán (y el arzobispo Loayza) contra los señores étnicos coexistía la piedad para con los pueblos indígenas. Pero ahora sólo importa entender el encono. Es cierta la fractura ocurrida entre los señores, algunos seguían fieles a la antigua concepción empírica simbólica del mundo y otros escapan de él tratando de asemejarse al modelo vivo entre los europeos. Pero a todos los unía la misma comunión: conservar bajo el rey católico el prestigio y el poder de sus linajes, tal como había sucedido en el tiempo del inca. Sin duda, mientras caía el poder de los encomenderos, los curacas se apropiaban "de todo el señorío que tenían los incas". Pero sabemos que ellos admitieron el poder de los sacerdotes de la nueva iglesia y que, con una transferida fidelidad, aspiraron a negociar con el rey católico su destino conjunto al de sus pueblos. Lo que Santillán y el arzobispo Loayza no podían aceptar era el reclamo de ser ellos "señores naturales ansí como los duques y condes y marqueses que son en España...".

Durante el reinado de Felipe II se impuso a las Indias la concepción de un territorio y de una sociedad fundadas en la utilidad económica, identificando lo "útil" para la real hacienda con lo "justo" para los indios. Por esta falsa conciencia, en la constitución progresiva del estado colonial no pudo haber cabida para el prestigio y el poder antiguos de los señores naturales. Quizás haciendo juegos de contrastes con lo formal, alguien nos

podrá advertir cómo sobrevivió la simbología y el poder de los señores indígenas dentro de sus colectividades.

Mientras tanto, ya Guamán Poma nos dice cómo podemos iniciar el reconocimiento de una clase de conciencia política basada en la propia historia andina: "el Ynga era propietario y lexítimo rey" y el rey católico, porque ganó esa corona, "ancí es propietario lexítimo, rey". También, porque "cada uno en su reyno son propetarios lexítimos, poseedores, no por el rey cino por Dios y por justicia de Dios: hizo el mundo y la tierra y plantó en ellas cada cimiente, el español en Castilla, el yndio en las Yndias", "las Yndias es de los yndios" pues "son propietarios naturales deste reyno, y los españoles, naturales de España. Acá en este reyno son estrangeros, *mitimays*".

Ante los signos de su propia ley, los jefes indígenas y sus pueblos creyeron que aunque el rey católico es "Ynga y rey", los demás españoles "Castilla*manta samoc*, que vinieron de Castilla" y "acá en este reyno son estrangeros, *mitimays*", debían postrarse ante los linajes históricamente honrados y enaltecidos de los señores naturales, debían "de tener obediencia al señor principales y justicias, propietarios lexítimos de las tierras" llamadas Perú.

Apéndice documental

1. Huánuco, 2 de marzo de 1568. Nombramiento de alguacil indio e instrucciones dadas por el licenciado Diego Alvarez, corregidor de la ciudad de León de Huánuco. AGI, Lima 1633.

El licenciado Diego Alvarez, corregidor y justicia mayor en esta ciudad de León de Huánuco por su majestad. Porque de no haber personas puestas en los pueblos de los indios de la juridicción de esta ciudad que tengan cargo que los caciques y principales de los dichos pueblos ni otras personas no hagan agravio a los indios ni les tomen sus mujeres ni indios ni haciendas y cesen los agravios y vejaciones, malos tratamientos gue los dichos indios o cualquier de ellos podrían recibir, otro y nombro por alguacil del repartimiento de Chaca y Cochabanba a don Cristobal Huyca indio del dicho repartimiento, a quien mando que co vara de justicia y como llactacamayo tenga cargo de visitar y visite los pueblos de su repartimiento y no consienta que los caciques ni principales hagan agravio a los indios de su repartimiento ni les tomen sus mujeres, hijas ni hermanas para tener excesos con ellas ni para otra cosa ni consientan que a los dichos indios se les tome lo que ganan de su trabajo más de lo que debieren de tributo.

Yten, que no consientan que haya borracheras ni taquies ni que maten indio ni india ninguno ni le corten pierna, mano ni nariz ni oreja por ningún delito que cometan, sino que a los indios e indias que cometieren algunos delitos porque merezcan ser castigados los traigan presos ante mi con los testigos que de los tales delitos hubiere para que sean castigados conforme a justicia.

Otro si, que no consientan que indios extranjeros vayan huidos a sus tierras ni los casen en ellas sino que luego que lo supieren los envien a su naturaleza y entreguen a sus caciques.

Yten, que no consientan que ningún cacique ni indio tenga mujer para se echar con ella mas de sóla la que tuviere por legítima, y que no se echen con sus madres ni hermanas ni con las mujeres de sus padres.

Yten, que a los indios mitimaes que tienen en sus repartimientos no les hagan trabajar más que a los naturales.

Yten, que no consientan que los indios del dicho repartimiento anden hechos holgazanes sino que trabajen para ellos mismos y hagan muchas chacaras y sementeras para socorrer a los pobres.

Yten, que no hagan chacos ni cacen ningún género de ganado ni lo tresquilen.

Yten, que cualquier español, clérigo o fraile que tratare o tuviere algunos tratos o grangerias de luego noticia de ello a la justicia de esta ciudad.

Yten, que no bajen a los llanos ningún indio del dicho repartimiento aunque se lo manden sus amos, y que si quisieren pedir justicia contra alguna persona o alquilarse vengan a esta ciudad a ello.

Yten, que no consientan que los calpisques ni otros españoles que pasaren por sus pueblos hagan ningún agravio ni mal tratamiento a ningún indio, y que si le hicieren algún agravio den noticia de ello a la justicia de esta ciudad y envien indios en su seguimiento a por donde fuere para que se prenda. Y si para cumplir y ejecutar todo lo suso contenido hubiere menester el dicho alguacil favor y ayuda, exhorto y amonesto a los clérigos y religiosos de las doctrinas que residieren en el dicho repartimiento que se lo den. A los españoles legos mando que asimismo le den todo el favor y ayuda que hubiere menester por manera que se cumpla y ejecute lo en este mi mandamiento contenido, so pena a los legos de doscientos pesos de oro para la camara de su majestad.

Fecho en la dicha ciudad de León de Huánuco a dos días del mes de marzo de mil y quinientos cinquenta y ocho años.

El licenciado Diego Alvarez [rubricado].

2. Papel sin fecha titulado "Memoria de las cosas y mercedes que piden los indios a su majestad". AGI. Indiferente General 857.

Lo primero, que todos los indios que al presente están en cabeza de su majestad nunca jamás se encomienden en ninguna persona por vía ninguna de feudo ni de otra manera sino que siempre estén inmediatamente en cabeza de su majestad como lo están los pueblos realengos en España, y que paguen solamente la mitad del tributo del que al presente pagan y que nunca paguen más. Y si por ventura vinieren los dichos indios a disminución se les disminuya el tributo por rata de los que fueren menos.

Que los indios encomendados en personas particulares como vayan vacando se pongan en cabeza de su majestad y estén en ella perpetuamente, y a ningún encomendero se le alargue ni prorrogue más tiempo en su encomienda del que al presente tiene. Y que desde el día que los tales indios se pusieren en cabeza de su majestad no paguen más de la mitad de los tributos que pagaban a los encomenderos [dos líneas rotas] deste está dicho.

Que si su majestad pusiere en alguna provincia de los indios corregidor,

esté el tal corregidor a su costa y salario y comida y no a la de los indios pues su majestad les ha de hacer justicia y conservar en ella.

Yten, que por que en muchos repartimientos de este reino están agraviados los indios en los tributos que se moderen y pidiendo los indios visita ellos señalen el uno de ellos.

Yten, que se señale cuando a de dar cada vecino tributario y que esto que se tasare sea de lo que alcanzaren en sus tierras y comarcas conforme a la posibilidad de ella, conforme a las provisiones de su majestad y esto sea luego.

Yten, por cuanto a causa de cumplir con muchos españoles las provincias y pueblos están divididos de que reciben gran sinjusticia y agravio y es causa de su perdición, que como vayan los repartimientos vacando de sus encomenderos y poniéndose en cabeza de su majestad se vayan juntando las provincias por la orden y manera que están en el tiempo antiguo de sus Incas y los pueblos que estuvieren en cabeza de su majestad dende luego empiecen a gozar de este beneficio.

Yten, se pide que todas las veces que se tratare alguna cosa por el Consejo de su majestad o sus gobernadores u otras justicias que generalmente toque a toda la república de los indios, se haga saber a las provincias principales para que envien sus procuradores, que siendo en pro de su república se haga con su consentimiento y no siéndolo den razón de ello y sean oidos conforme a derecho, y lo mismo se haga tocando a alguna provincia particular haciéndosele saber y guardándose la orden que en lo general.

Yten, que las chacaras que llaman del Inca que eran en que sembraban los tributos para él, las cuales eran de las repúblicas, se les quede a cada provincia y pueblo cuyas fueron y son las tales chacaras porque de otra manera no pueden dar sus tributos. Y las que se les hubieren quitados se les vuelvan y de aquí adelante sin consentimiento de las repúblicas y caciques no se den más tierras a persona alguna.

Yten, que las chacaras que han dado los españoles viniendo los dueños de ellas o algunos de ellos se vuelvan a los tales indios, y las que los dueños fueren muertos se midan conforme a la [roto dos líneas] estuvieren.

Yten, porque de estar los encomenderos de asiento en los pueblos de sus encomiendas viene a los indios muchos agravios y vejaciones y su majestad tiene proveído por sus provisiones que no estén, piden se guarde la dicha provisión como en ella se contiene.

Yten, muchos encomenderos tienen usurpadas tierras y chacaras que son de la república de los indios de que reciben mucho perjuicio y lo mismo reciben de que tienen los encomenderos y otras personas muchos ganados en sus pueblos y tierras, Y que las chacaras que estuvieren así usurpadas se las vuelvan por que es tan sin paga o es tan pequeña la paga que es nada, o está paga-

da a los caciques de quien no son sino de la república. Y los ganados que estuvieren con perjuicio a vista de dos personas, la una de las cuales señalen los indios, se echen fuera.

Yten, que a los caciques y señores principales se les den armas e insignias como a caballeros y ni ellos ni sus hijos sean obligados a pagar ningún género de tributo como no lo pagaban en tiempo del Inca. Y cuando por algún delito les echaren en la cárcel sea en la cárcel de los hijosdalgo y los castigos de muerte o de otra cosa sea guardando las leyes de tales hijosdalgo.

Yten, se tase lo que han de dar las repúblicas a sus caciques y principales y los servicios que les han de hacer, por manera que los súbditos sepan lo que han de dar, los señores lo que les han de llevar.

Yten, que en cada pueblo haya alcaldes y regidores de los pueblos propios y se reduzcan los pueblos menos principales a los mayores y tengan sus casas de cabildo, ejidos y propios del pueblo.

Yten, que los yanaconas e indias que de seis años a esta parte se han salido de sus pueblos les compelan a volver a ellos, y todos los demás indios e indias generalmente cada uno acuda a su pueblo con el tributo que le cupiere conforme a los demás. Y lo mismo se haga en contribuir para el servicio que se pretende hacer a su majestad.

Yten, que en la sucesión de los cacicazgos y señoríos se guarde la [dos líneas rotas], y los que al presente son caciques no según derecho sino por voluntad de sus encomenderos sean despojados del cacicazgo.

Yten, que las minas y sepulturas que tienen al presente y de aquí adelante hallaren nadie se las pueda tomar. Y en lo que toca a las sepulturas y guacas y templos nadie pueda sacarlas sin requerirle primero a los caciques y república si ellos los quisieren sacar señalándoles tiempo dentro del cual sean obligados a empezarlo a sacar.

Yten, que los señores y caciques no sean privados de sus cacicazgos y señoríos sino por delitos muy graves y cometiendo crimen lesa magestatis contra el Rey, y en estos casos y aquellos sean privados no lo sean sus sucesores legítimos.

Yten, que los tambos reales que están en sus tierras y son de sus repúblicas no se los puedan quitar a ellos. Y los que estuvieren dados a españoles o a otras personas se les quiten y den y vuelvan a las repúblicas cuyos son para que los indios los puedan poblar y vender en ellos los repartimientos y arrendarlos y venderlos a quien quisieren.

Yten, que se de traslado a los indios de todas las provisiones y cédulas que su majestad ha enviado y enviare a estos reinos para bien y defensa de los naturales de ellos, y se cumplan y guarden así las enviadas como las que se enviaren.

Yten, que se les guarden generalmente las costumbres buenas que tenian en tiempo de sus Incas.

Yten, que los años que fueren estériles en las comidas no paguen tributos de ellas en parte o en todo conforme al daño que hubiere.

Yten, que los indios que estuvieren en cabeza de su majestad primero que se traigan los tributos al pueblo donde son obligados a ponerlo se traigan en almoneda y si los indios por el tanto lo quisieren sacar se les quede.

3. 1561-1562. Fragmentos de la pieza judicial rotulada "Proceso hecho por el doctor Cuenca a Antón Ruiz, mestizo lengua, sobre la contradicción de la perpetuidad y lo que dió a entender a los indios". AGI. Justicia 434.

...Y después de lo susodicho en la dicha ciudad del Cuzco a veinte y cuatro días del mes de diciembre del dicho año el dicho señor oidor [Cuenca] para información de lo susodicho hizo parecer ante sí a don Carlos Aguapante, cacique de Paucar tambo de la encomienda de don Antonio Pereira...

Preguntado si algunos españoles hayan persuadido a este testigo y a los demás indios que se junten a contradecir la perpetuidad que por orden de su majestad se manda hacer y para ello les han dicho que han de ser vendidos como esclavos y herrados en la cara y que se les ha de tomar sus pastos y abrevaderos y ganados y no habian de ser señores de sus haciendas y para ello les hicieron que echasen derramas para irlo a contradecir a Lima. Dijo este testigo que el corregidor Pedro Pacheco les habló a este testigo y a otros caciques y les dijo que los tenia por hijos y les decia que sus amos los iban a comprar a Lima porque su majestad los queria vender y que ellos se comprasen pues que eran cristianos y estaban casados, y les dijo que luego juntasen mucha plata para ir a Lima a pleitear sobre este negocio y que si no volvian por sí que quedarian por guardadores de puercos. Y dijo este testigo que le cupo de dar para los que iban a Lima diez pesos y que dió siete pesos de la derrama que entre ellos se echó para los dichos procuradores que fueran a Lima a que no los vendiesen...

...Y después de lo susodicho en la dicha ciudad del Cuzco... el dicho señor oidor mandó parecer ante sí para información de lo susodicho a don Pedro Ochatoma, cacique del pueblo de Puna quiguar encomendado en don Pedro Portocarrero...

Preguntado... Dijo que podia haber el tiempo contenido en la pregunta que un indio orejón de este Cuzco fue a los pueblos de este testigo y dijo que don Joan Sona y don Alonso Sayre alcalde de los indios enviavan a llamar a

este testigo para una junta que se haria sobre la perpetuidad que se trataba de hacer y que lo mandaba Pedro Pacheco. Y vino este testigo y se halló en la junta que se hizo en casa de don Joan Sona en la parrochia de San Blas donde se juntaban la provincia de Collasuyo y con ellos se juntaron Francisco Hernández escribano y Gonzalo de Monzón y Hernando Vachicao y Antón Ruiz lengua. Y dicho Antón Ruiz les dijo estando juntos en la dicha junta que el rey trataba de perpetuarlos y que si la perpetuidad se hacia habian de ser vendidos y herrados en la cara y les habian de quitar sus pastos y ganados y montes y les habian de hacer servir cargándolos hasta Chile y hasta Quito. Y entonces muchos indios lloraron de oirlo y este testigo lloró entendiendo que habia de ser ansí diciendo que agora que eran de Dios los querian vender...

...Y después de lo susodicho, estando en el tambo de Andaguaylas término y jurisdicción de la ciudad del Cuzco, a doce días del mes de diciembre de mil y quinientos y sesenta y un años el dicho señor doctor para el efecto susodicho tomó y recibió juramento en forma de derecho de Pedro Marinero de Quiroga, clérigo presbítero residente en el dicho pueblo de Andaguaylas, por Dios y por Santa María y por las órdenes de San Pedro y San Pablo el cual lo hizo según forma de derecho y prometió de decir verdad.

Y so cargo del le fue preguntado si sabe que personas hayan dicho a los indios de esta ciudad del Cuzco o a otras personas tratando de impedir la perpetuidad que si la dicha perpetuidad se concedia a los vecinos que tienen indios los dichos indios han de ser esclavos y como tales habian de ser vendidos y herrados y otras cosas conforme a éstas y en perjuicio de la dicha perpetuidad diga lo que sabe. Dijo que estando este testigo en el valle de Andaguaylas donde reside dentro de la iglesia del dicho valle, habrá un mes poco más o menos días entraron en la dicha iglesia muchos caciques y principales de la ciudad del Cuzco y entre ellos don Joan Sona y Sayri Topa, alcaldes de la ciudad del Cuzco, y don Alonso Lequi cacique de los quichuas que fueron de Vasco de Guevara y otros muchos que este que depone no los conoce a todos, los cuales este testigo les comenzó a preguntar que a qué iban a la ciudad de Los Reyes y los dichos caciques no respondieron cosa alguna. Y que un Antón Ruiz mestizo que iba por lengua de los dichos caciques y lo es de las justicias del Cuzco les dijo estas palabras formales: "habla, habla, que tenéis miedo de el padre, qué os ha de hacer, queréis que os venda mañana por esclavos a vosotros y a vuestros hijos" y otras muchas palabras que significaban a éstas en sustancia, lo cual les dijo en lengua general de esta tierra y que este que depone la entendió porque entiende la dicha lengua. Y que este testigo encomenzó a desengañar a los dichos caciques e indios diciéndoles cómo el rey no los haria esclavos y que les habian engañado en lo que les habian dicho de que los habian de vender. Y el dicho Antón Ruiz lengua, oyendo lo que decia este testigo,

se fue de la iglesia y dejó a los dichos caciques con este testigo, todo lo cual pasó en presencia de Juan Calderón, criado de Diego Maldonado vecino de la ciudad del Cuzco, y de otras personas españolas de cuyos nombres este testigo no recuerda...

...E despues de lo susodicho en la dicha ciudad del Cuzco a tres días del mes de enero de mil y quinientos y sesenta y dos años, el señor oidor juez de comisión para información de lo susodicho hizo parecer ante sí a Juan Calderón, estante en esta ciudad del Cuzco...

...Fuele preguntado que diga y declare que es lo que dijeron Antón Ruiz lengua y los caciques al tiempo que iban a la ciudad de Los Reyes en contra de la perpetuidad en el tambo de Andaguaylas y que palabras pasaron entre ellos y Pedro de Quiroga clérigo. Dijo que puede haber dos meses y medio poco más o menos, estando este testigo en el tambo de Andaguaylas, vió este testigo venir de esta ciudad al dicho tambo a don Alonso cacique de los quichuas y un inca alcalde de los indios de esta ciudad y otros caciques e indios de esta provincia y Antón Ruiz lengua, y llegados preguntando el dicho Antón Ruiz y los dichos caciques por el dicho cacique principal de Andaguaylas y por su hijo y por los demás caciques de la dicha provincia y dijeron que hacian mal en no venir a ellos y servirles pues iban por [...?] a Lima como lo habian hecho en otras partes lo cual dijeron a este testigo. Y este testigo les respondió que no sabia nada, que el cacique de Andaguaylas era libre y estaba en su casa y en su tierra y que él hiciese lo que quisiere, que este testigo no tenia que ver con ellos. Y el dicho Antón Ruiz preguntó a este testigo si era verdad que el padre Quiroga habia azotado a otros indios que antes habian llegado allí y por que lo hacia tan mal. Y este testigo respondió que cada día comian juntos este testigo y el dicho padre Quiroga y que nunca vió azotar a ningún indio ni otro mal tratamiento. Otro día siguiente sabe y vió este testigo que el padre Quiroga preguntó a los dichos caciques donde iban y a qué y el dicho Antón Ruiz respondió por ellos y les dijo que iban a Lima a contradecir la perpetuidad y que iban en nombre de todos los caciques e indios de toda esta provincia del Cuzco... porque aquello era lo que convenía para librarlos de que no fuesen vendidos como esclavos...

4. 1565. Papel titulado "Petición de los indios sobre el proveimiento de corregidores". AGI. Lima 121.

Decimos que a nuestra noticia ha venido que vuestro presidente y gobernador de este reino el licenciado Castro ha proveído corregidor español para nuestros pueblos, y asimismo nos han dicho que provee alguaciles y escribano

y que nosotros les demos comida a ellos y a su gente y cabalgaduras y les paguemos el salario. Y porque como a vuestra alteza es notorio si esto pasase así sería en mucho perjuicio y agravio nuestro y de nuestros indios, porque demás del gasto del salario y comida por experiencia se ha visto que los dichos corregidores quieren ser muy servidos y ellos y sus mujeres y criados ocupan muchos indios en lo susodicho y en su caballeriza y guarda de ganados y en mensajeros que envian a diferentes partes y en huéspedes y pasajeros y en otras cosas. Y porque demás de esto nosotros y nuestros indios estamos muy cargados y molestados en las cosas siguientes.

Primeramente en los tributos que damos a nuestros encomenderos y otros indios que ocupan en guarda de ganado y sementeras, y aunque por vuestra alteza está mandado que a los indios que así ocupan les paguen su trabajo se lo pagan mal y en cosas que no les aprovechan. Y estando mandado por vuestra alteza que paguemos los tributos de las cosas que en nuestras tierras y su comarca se crían, nos compelen a que paguemos los dichos tributos en cosas que en nuestras tierras no las hay y así van los indios a trabajar y a buscarlas a otras partes con mucho trabajo y daño de su salud. Y asimismo nuestros encomenderos se están mucho tiempo y algunos con sus mujeres y casa en nuestros pueblos de lo cual se nos recrece gasto y trabajo para los indios, estando por vuestras cédulas reales mandado que no se haga ni se les consienta a los dichos encomenderos.

Otro sí, el tributo y subsidio que tenemos en servir y dar comida a los clérigos y frailes que están puestos para nuestra doctrina que es de mucho trabajo y muy continuo, porque demás de que nos hacen edificar monasterios e iglesias y casas en cada pueblo para el clerigo o fraile que va por allí a visitar, ocupan otros en guarda de ganados y en beneficio de heredades que nos han hecho labrar y cercar y en el servicio de su casa y caballeriza, sin que por estas cosas paguen a los indios que ocupan cosa alguna.

Otro sí, demás de lo susodicho los dichos indios sirven a nosotros sus caciques y hacen nuestras chacaras y nuestras casas y guardan nuestros ganados y otros servicios que como a sus caciques y señores deben hacer y son obligados.

Otro sí, se ocupan muchos indios en el servicio y proveimiento de los tambos y caminantes y en llevarles sus cargas y aderezar los caminos y puentes.

Otro sí, en todas las ciudades y pueblos de este reino, de ocho años a esta parte, se ha introducido costumbre de mandar venir muchos indios para que se repartan en las plazas entre los españoles que en ellas residen para su servicio y obras. Y aunque se les paga moderadamente su trabajo, del trabajo excesivo y los serranos de mudar el temple enferman y mueren muchos especialmente después que vuelven a su tierra y en el camino.

Otro sí, en las alteraciones que en este reino ha habido entre los españoles contra el servicio y obediencia de vuestra real persona hemos servido como es notorio llevando cargas y aderezando caminos y puentes, proveyendo de comida, haciendo pólvora y otros aderezos de guerra y en otras cosas que continuamente se nos mandan.

Otro sí, vuestra real persona tiene mandado que los visitadores de pueblos de indios los nombren los presidentes y oidores de las audiencias y que sean personas de confianza y conciencia [roto] terese de las dichas visitas y habiendo los dichos corregidores de llevar de [roto] instrucciones y comisiones que vuestro presidente les da esta ordenado por título de salario, por acrecentar el dicho salario hará tributarios los indios que no lo son. Y los dichos corregidores son pobres y no son personas en quien concurran las calidades que su majestad manda ni a quien se deberían cometer negocios de tanta importancia como es la dicha visita y tasa de los caciques y hacer alcaldes de los dichos indios y reducirlos a pueblos y las demás cosas contenidas en su instrucción, que para poderse ordenar requiere mucho consejo y atención. Y después de ordenadas se pudiera cometer la ejecucion de ello a personas celosas de nuestro bien y conversión y de más experiencia y prudencia. Y siendo tantos los corregidores cada uno lo ordenará de su manera que será causa de mayor confusión.

Porque demás de lo susodicho vuestra real persona como católico y cristianisimo príncipe y vuestro Consejo Real de Indias y vuestras chancillerias que en este reino y en las demas Indias residen siempre han mostrado celo de que seamos favorecidos y bien tratados y sobrellevados aun más que los otros sus vasallos para que con el buen tratamiento con más voluntad holguemos de estar en su obediencia y ser sus vasallos y súbditos y oir y recibir la predicación evangélica y santa fe católica. Y siendo ansí como lo es todo lo susodicho, y que nosotros no hemos cometido delito por donde se nos imponga tan pesada y nueva carga, y si algunos caciques por su liviandad o negociación del Inca están culpados, no es justo que lo paguen los que no tenemos culpa ni el común de los indios.

Otro sí, vuestra alteza tiene proveído que de nosotros mismos se hagan alcaldes y regidores cadañeros y que se nos de orden de vivir en más policia. Y demás de ser esta orden y mandado de vuestra real persona, es justo y cosa muy conveniente que esto se comience a hacer pues es orden que sin costa y vejación de los indios podría durar y ser de más provecho y mejores efectos y más llanamente se remediarán y sin costa y daño de los indios las causas porque nos han dicho que se proveen los dichos corregimientos.

Otro sí, vuestra real persona tiene proveído y ahora nuevamente tornado a mandar que no se pongan corregidores españoles en nuestros pueblos, y que si por alguna causa o necesidad conviniere ponerse en algunas partes que el sa-

lario y comida se les dé [de] tributos vacos y no los habiendo de vuestra real hacienda. Y por virtud de esta cédula, vuestro presidente del audiencia que reside en la ciudad de Quito a proveído uno o dos corregidores conforme a la dicha cedula.

Por lo cual todo y otras justas causas que se podrian alegar pedimos y suplicamos a vuestra alteza mande suspender el dicho proveimiento. Y si alguna cosa se hubiere de proveer de nuevo sea conforme a vuestras reales provisiones y cédulas y como nosotros y nuestros indios no recibamos agravios y molestia sino que en todo seamos tratados como vuestros obedientes y leales vasallos.

Otro sí, vuestra alteza provea como se nos de traslado de las cédulas reales susodichas para que conforme a ellas y a lo demás que por vuestra alteza esta proveído en nuestro favor podamos pedir lo que a nuestra justicia y defensa convenga.

5. Lima, 15 de octubre de 1565. Petición del clérigo Machín de la Cruz presentada en nombre de los indios del Perú contradiciendo los corregidores provistos por el gobernador Castro. AGI. Lima 121.

Muy poderoso señor.

Machin de la Cruz clérigo, en nombre de los caciques y principales e indios de estos reinos del Pirú de quien tengo poder sustituído por el reverendísimo arzobispo de esta ciudad.Digo que por parte de los dichos caciques e indios se han contradicho los corregidores que el licenciado Castro vuestro presidente y gobernador de estos reinos ha enviado a los pueblos de indios como parece por las dichas contradicciones, el testimonio de uno de los cuales presento.

Y demás de las causas contenidas en las dichas contradiciones los dichos corregidores no se debieron enviar por las causas siguientes:

Primeramente, por que por experiencia se ha visto y ve la gran contradicción que hay entre los dichos corregidores y los sacerdotes de la doctrina, y agora la habrá mayor por que en las instrucciones que se les han dado se les mandan hacer muchas cosas que son contra la autoridad de los dichos sacerdotes, a lo cual no se podría dar lugar pues a lo que principalmente envia su Santidad y vuestra persona real [a] los prelados, gobernadores y audiencias y demás españoles, es a la conservación y doctrina de estos naturales. Y así es muy perjudicial el escándalo que se les dará en ver quitar la autoridad de los

sacerdotes, y poco aprovecha por agora decir que se hace por excesos que ellos hacen, porque esto no lo entienden ni lo entenderán tan presto los dichos naturales ni lo ha de remediar ni conviene que lo remedie sino sus prelados.

Yten, ya ha parecido evidentemente que el alzamiento que decían que querían hacer algunos indios no fue verdad y aun que lo fuera no habian de ser castigados todos por la culpa de algunos.

Yten, vuestra persona real tiene proveído y mandado que en el tributar sean los indios más relevados que en tiempo de los incas por lo cual, aunque los vuestros corregidores se hubieran de proveer, habian de ser a costa de vuestra real hacienda y de los encomenderos porque los dichos indios pagan hoy muchos más tributos que en tiempo de los incas en esta manera.

En tiempo de los incas solo se contaba por tributario un indio casado con sus mujeres e hijos y familia, y éste sólo tributaba en una cosa y no se hallará que ningún indio fuese obligado a tributar ni trabajar más de en aquella cosa que se le encomendaba, y éstas eran cada uno en el oficio que sabía dando o haciendo alguna cosa muy moderada de aquello que el sabia hacer o cojía.

Yten, todo aquello que daban se ponía en depósitos y de aquello se sustentaban los incas y sus criados y oficiales y jueces y gente de guerra si la habia, de manera que todo ello venia a convertir en provecho de los mismos indios por lo cual, aunque fuese mucho no les podía ser carga ninguna y en tiempo de necesidad se repartía entre los indios pobres. Y agora todo lo que los indios dan se lo llevan los españoles y ninguna cosa dan a los indios, antes en tiempo de esterilidad se les hace muy mal soltarles aquello que no cojen y tributan en muchas cosas cada indio y en cosas que no tienen en su tierra, y son compelidos a llevarlo sobre sus hombros treinta y cuarenta y más leguas.

Y no se ha de tener consideración a los trabajos que los indios tenian en tiempo de guerra, porque demás de que cuando ha habido o hay guerra entre españoles con españoles o españoles con indios es notorio el grande trabajo y molestia que a los indios se les ha hecho y hace tomándole sus comidas sin dejarles cosa alguna de balde y llevándolos con cargas y en cadenas y atados lo cual no se hacia en tiempo del inca, y nunca por esto se les han soltado los tributos cuánto más que en tiempo de paz no se a de tener consideración a los daños y excesos de la guerra.

Yten, los tributos que les llevan los encomenderos son muy excesivos y de muchas cosas que no tienen, y demás de ello les tienen tomadas las mejores tierras para sus sementeras y heredades y los mejores pastos para sus ganados, y aun les comen sus sementeras y ellos no osan pedir el daño y si algunos lo piden gastan tanto y más en los pleitos que sacan de ello. Y les toman las aguas con que han de regar sus sementeras en tanto grado que muchos no tienen con qué regar y otros no pueden regar sino de noche o los días de fiesta en que ha-

bian de entender en su conversión y doctrina, esto demás de las que se le han tomado para pueblos de españoles y para heredades de ellos.

Yten, son compelidos a se alquilar con los mismos sus encomenderos para les hacer sus sementeras y heredades y guardar sus ganados por muy poco precio y menos que con los otros españoles y aquello no se lo pagan ni ellos se lo osan pedir, y si lo piden hacen poner pleitos a los caciques sobre los cacicazgos diciendo que no les pertenecen y que han cometido muchos delitos como se ve cada día, y si algo les pagan es en cuenta de algunas cosas que no pueden pagar de tributo que habian de ser compelidos a soltarselos. Y muchos de los encomenderos se van a residir mucho tiempo en los pueblos de los indios con sus mujeres y familias y les hacen muchas molestias.

Yten, son compelidos a traer indios para se alquilar en las obras de los españoles dejando ellos sus casas y labranzas y grangerias desamparadas lo cual se ha introducido de pocos años a esta parte. Y aunque se les pagaba su salario moderado, en algunas partes del trabajo excesivo y los serranos de tierra fría de venir a tierra caliente mueren muchos y otros llegan a punto de ello y en las enfermedades gastan lo que ganan, y aunque vienen de treinta o cuarenta leguas no se les paga cosa alguna por la ida y vuelta.

Yten, son compelidos a dar comida a los clérigos y frailes que los doctrinan y a los que pasan por allí a visitar y los compelen ha hacer y edificar monasterios e iglesias y casas en que ellos viven y a servir en sus casas y caballerizas y cocina y a enviar mensajeros a muchas partes sin pagar cosa alguna por todo ello.

Yten, son compelidos a edificar y tener poblados mesones y tambos en todos los caminos para en que posen los españoles pasajeros y a les dar leña y yerva y agua de balde y a muchos comida y a llevarles las cargas en que se ocupan gran cantidad de indios sin poderse quitar de allí ni entender en otra cosa, lo cual no habia en tiempo del inca sino era en la guerra y es cosa conocida que es más trabajo servir a un español que a cien indios. Y lo peor es que los gobernadores han hecho mercedes a españoles de muchos tambos, para que el provecho que de ello se podría seguir a los indios lo hayan los españoles, y todavía compelen a los indios a que hagan y reparen los dichos tambos y los provean y sirvan en ellos como los demás. Y en otros tambos ponen las justicias o encomenderos tamberos por decir que han de amparar a los indios y tienen más trabajo en servir a los tamberos que a los pasajeros.

Yten, son compelidos a hacer puentes y caminos por muchas y diversas partes y en tiempo del inca sólo un camino habia en la sierra y otro en los llanos fechas para el autoridad del inca y agora son necesarios caminos por todas partes para los españoles que vayan a caballo que como los indios andaban siempre a pie podian pasar por dondequiera. Y aunque está mandado por

vuestra persona real que los hagan los encomenderos no lo hacen ni les descuenta tributo alguno por ello.

Yten, pagan los indios tributos a sus señores y caciques y a las segundas personas y principales y los sirven personalmente en que se ocupan muchos indios en guardas de ganados y sementeras y en hacer las casas y llevarles cargas como son obligados.

Yten, aunque por las instrucciones que llevan los dichos corregidores se les manda que no reciban comida de los indios ni se sirvan de ellos, por experiencia se ha visto que reciben comida y muy abundante para ellos y sus familias y se sirven de ellos en todo género de servicio sin paga. Y no se podrá averiguar por que lo mismo ha de pretender el que les fuere a tomar residencia.

Yten, que porque el salario de los dichos corregidores es incierto y acrece según los indios que hallaren tributarios ponen por tributarios a los muchachos y viejos y algunos a mujeres y a los caciques y principales e indios de su servicio, y juzgan en su casa propia y en cosa tan dudosa como es el juzgar de la edad por el aspecto en que fácilmente se puede engañar el que no pretende interese y mucho más el que lo pretende.

Yten, los negocios que se cometen a los dichos corregidores son de tanta importancia que nunca los de vuestro Consejo se han resumido en ellos y los han remitido a vuestros gobernadores y audiencia para que con parecer de los prelados y personas de experiencia que no pretendan interés lo provean y así se debiera hacer. Y ya que se hubiera de cometer habia de ser sóla la ejecución de lo que se hubiese proveído y a personas de mucha calidad y experiencia y que no pretendieran interese, porque aunque los corregidores tuviesen esa tal calidad y lo supiesen bien hacer es grande inconveniente hacerlo de tantas maneras como lo harán, y tendrá tanta y más dificultad el gobierno después de hecho como antes que se haga.

Por que pido y suplico a vuestra alteza recibir información de todo lo susodicho, que estoy presto a dar en el dicho nombre. Y ansí hecha me la mande dar en pública forma para lo presentar ante vuestra persona real y los de vuestro Consejo Real de las Indias ante quien los dichos indios pretenden seguir su justicia para lo cual etc. El licenciado Falcon, Machin de la Cruz clérigo.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA CITADA

SIGLAS

AGI	Archivo General de Indias
ANB	Archivo Nacional de Bolivia
BM	Museo Británico
ACH	*La audiencia de Charcas. Correspondencia de Presidentes y Oidores*. Edición de R. Levillier. Madrid, 1918-1922.
AL	*Audiencia de Lima. Correspondencia de Presidentes y Oidores.* Edición de R. Levillier. Madrid, 1922.
CDIAO	*Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas de America y Oceanía.* Madrid, 1864-1884.
CDIEP	*La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos.* Edición de E. Lisson Chaves. Sevilla, 1943-1956.
CDHIE	*Colección de documentos inéditos para la historia de España.* Madrid, 1842-1895.
DGP	*Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro.* Edición de J. Pérez de Tudela. Madrid, 1964.
GP	*Gobernantes del Perú. Cartas y papeles.* Edición de R. Levillier. Madrid, 1921-1926.

ACOSTA, Joseph de
1979 *Historia natural y moral de las Indias.* México.

AYBAR, Elena
1968-69 "La visita de Huaraz en 1558". *Cuadernos del Seminario de Historia*, 8, Instituto Riva Agüero, Lima.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat
1973 "Sobre un elemento de la economía colonial: producción y circulación de mercancías en el interior de un conjunto regional". *Eure. Revista Latinoamericana de Estudios Urbano Regionales*, III, 8, Universidad Católica de Chile. Incluido en Assadourian 1982.
1974 "La producción de la renta en la esfera de la encomienda". Ponencia presentada al XLI Congreso Internacional de Americanistas, México.
1982 *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1985 "Las rentas reales, el buen gobierno y la hacienda de Dios: el parecer de 1568 de fray Francisco de Morales sobre la reformación de las Indias temporal y espiritual". *Histórica,* IX, 1, Lima.

BANDERA, Damián de la
1965 "Relación general de la disposición y calidad de la Provincia de Guamanga llamada San Juan de la Frontera". En Jiménez de la Espada, 1965, I.

BARNADAS, Josep M.
1973 *Charcas 1535-1565. Orígenes históricos de una sociedad colonial.* La Paz.

BARRIGA, Víctor M.
1933-53 *Los mercedarios en el Perú en el siglo XVI.* Roma-Arequipa.

BATAILLON, Marcel
1976 *Estudios sobre Bartolomé de las Casas.* Barcelona.

BORAH, Woodrow
1962 "¿América como modelo? El impacto demográfico de la expansión europea sobre el mundo no europeo". *Cuadernos Americanos*, XXI, 6, México.

BRAVO GUERREIRA, M. C.
1977 "La muerte de Huayna Capac, 1530: precisiones cronológicas". *Revista de Indias,* núms. 147-148.

CABELLO VALBOA, Miguel
1951 *Miscelánea antártica*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Etnología, Lima.

CALVETE DE ESTRELLA, Juan Cristóbal
1965 *Vida de don Pedro Gasca*. En *Crónicas del Perú*, vol. V, edición de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid.

CASAS, Bartolomé de las
1958 *Obras escogidas de fray Bartolomé de las Casas*. Edición de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid.
1958b *Los tesoros del Perú*. Edición de Angel Losada. Madrid.
1965 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. En *Tratados*, vol. I. Edición preparada por L. Hänke, M. Giménez Fernández, J. Pérez de Tudela Bueso, A. Millares Carlo y R. Moreno. México.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de
1909 *Guerra de Quito, de Pedro Cieza de León*. Edición de M. Serrano y Sanz. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, t. XV, Madrid.
1967 *El señorío de los Incas*. Edición de Carlos Araníbar. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
1984 *Crónica del Perú. Primera Parte*. Edición de Franklin Pease G.Y. y Miguel Maticorena E. Lima.
1984-85 *Obras Completas*, vols. I y II. Edición de Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid.

COBO, Bernabé
1964 *Historia del Nuevo Mundo*. Edición del P. Francisco Mateos. Madrid.

COOK, Noble David
1975 *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*. Universidad de San Marcos, Lima.
1981 *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge University Press, New York.

COOK, Sherburne F.
1955 *The Epidemic of 1830-1833 in California and Oregon*. University of California.

COOK, Sherburne F. y Woodrow BORAH
1977 *Ensayos sobre historia de la población: Mexico y el Caribe*. Vol. I, México.

CROSBY, Alfred W.
1967 "Conquistador y Pestilencia: The First New World Pandemic and the Fall of the Great Indian Empires". *Hispanic American Historical Review*, 47.

DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci
1964 *Visita hecha a la provincia de Chucuito por... en el año 1567.* Edición de John V. Murra. Casa de la Cultura del Perú, Lima.

DOBYNS, Henry F.
1963 "An Outline of Andean Epidemic History to 1720". *Bulletin of the History of Medicine*, 37.
1966 "Estimating aboriginal American population I: An Appraisal of Techniques with a New Hemispheric Estimate". *Current Anthropology*, VII.

ENCINAS, Diego de
1946 *Cedulario Indiano*, vol. IV. Madrid.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1958 "El alcalde mayor indígena en el virreinato del Perú". *Anuario de Estudios Americanos*, XVII, Sevilla.
1967 "Los señoríos étnicos de Chachapoyas y la alianza hispano-chacha". *Revista Histórica*, XXX, Lima.
1969 "El memorial de Charcas". *Cantuta*, 4, Chosica.
1972 "Los huancas, aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú". *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*, 1, Huancayo.
1973a *La destrucción del Imperio de los Incas*. Lima
1973b "Las colonias de mitmas múltiples en Abancay, siglos XV y XVI". *Revista del Museo Nacional*, XXXIX, Lima.
1974 "Los señoríos étnicos del valle de Condebamba y provincia de Cajabamba". *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*, 3, Huancayo.

1975 "Ichoc Huánuco y el señorío del curaca hanca en el reino de Huánuco, siglos XVI y XVII". *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*, 4, Huancayo.
1977 "Los orejones del Cuzco o la clase ociosa en el Imperio Inca, siglos XV y XVI". *Proceso*, 6, Huancayo.
1978 *Huaraz: poder, sociedad y economía en los siglos XV y XVI*. Lima.
1980 "La visita de Lima en 1557. Las instrucciones". *Cuadernos del Seminario de Historia*, 12. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo
1959 *Historia general y natural de las Indias*. Edición de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid.

FERNÁNDEZ DE PALENCIA, Diego
1963 *Primera y segunda parte de la historia del Perú*. En *Crónicas del Perú*, edición de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid.

GALDOS RODRÍGUEZ, Guillermo
1977 "Visita a Atico y Caraveli (1549)". *Revista del Archivo General de la Nación*, 4-5, Lima.

GARCÉS, Jorge A.
1934 *Oficios o cartas al cabildo de Quito por el rey de España o el virrey de Indias*. Quito.

GARCÍA, José Uriel
1959 "Sumas para la historia del Cusco". *Cuadernos Americanos*, 3, México.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1943 *Comentarios reales de los Incas*. Edición de Angel Rosenblat. Buenos Aires.

GOLDWERT, Marvin
1955-58 "La lucha por la perpetuidad de las encomiendas en el Perú virreinal, 1550-1600". *Revista Histórica*, XXII y XXIII, Lima.

GOLTE, Jürgen
1970 "Algunas consideraciones acerca de la producción y distribución de la coca en el estado inca". *Verhandlungen*, XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas, II, Stuttgart.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe
1980 *Nueva Corónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. México.

GUILLÉN GUILLÉN, Edmundo
1973 "Una visión peruana de la conquista". *Historia y Cultura*, 7, Lima.
1980 "El imperio del Tawantinsuyu. El ejército incaico (interpretación contemporánea)". En *Historia General del Ejército Peruano*, II, Lima.

GUTIÉRREZ, José Rosendo
1877 "Mancio Sierra de Leguizamo". *Historia Chilena*, VIII, Santiago de Chile.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro
1979 "Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561". *Historia y Cultura*, 12, Lima.

HÄNKE, Lewis
1978 *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*, I, Madrid.

HELMER, Marie
1950 "La encomienda a Potosí d'après un document inédit". *Proceedings of the XXXth International Congress of Americanist*, Cambridge.
1959 "Notas sobre la encomienda peruana en el siglo XVI". *Revista del Instituto de Historia del Derecho*, X, Buenos Aires.

HEREDIA, Beltrán de
1934 *Francisco de Vitoria*. Barcelona.

HUERGA, Alvaro
1986 *Historia de los alumbrados*, III, Madrid.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos
1965 *Relaciones geográficas de Indias*. Madrid.

KONETZKE, Richard
1953 *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*, I, Madrid.

KUBLER, George
1946 "The Quechua in the Colonial World". *Handbook of South-Americans Indians*, 2, Smithsonian Institution, Washington.

LASTRES, Juan B.
1951 *Historia de la medicina peruana*. Lima.

LEÓN PINELO, Antonio
1630 *Tratado de confirmaciones reales*. Madrid.

LEVILLIER, Roberto
1940 *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú*, vol. II. Buenos Aires.

LOHMANN VILLENA, Guillermo
1957 *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Madrid.
1967 "Las ordenanzas de la coca del conde de Nieva (1563)". *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 4, Köln.
1970 "El licenciado Francisco Falcón (1521-1587). Vida, escritos y actuación en el Perú de un procurador de indios". *Anuario de Estudios Americanos*, XXVII, Sevilla.

LOREDO, Rafael
1940 "Relaciones de repartimientos que existían en el Perú al finalizar la rebelión de Gonzalo Pizarro". *Revista de la Universidad Católica del Perú*, VIII, 1, Lima.
1958 *Los repartos*. Lima.

MASFERRER, Elio
1978 *Cofradías en Requay y Huaraz*. Documento de trabajo, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

MATIENZO, Juan de
1967 *Gobierno del Perú (1567)*. Edición de Guillermo Lohmann Villena, París-Lima.

MEANS, Philip A.
1964 *Fall of the Inca Empire and the Spanish Rule in Peru, 1530-1580.* New York.

MEDINA, José Toribio
1889-95 *Colección de documentos ineditos para la historia de Chile*, V y VII. Santiago de Chile.

MIDDENDORF, Ernest Wilhelm
1973 *Perú; observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 25 años*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

MOLINA, Cristóbal de
1968 *Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú. En Crónicas peruanas de interés indígena*, Edición de Francisco Esteve Barba. Madrid.

MORALES, Adolfo de
1977 *Repartimiento de tierras por el Inca Huayna Cápac (testimonio de un documento de 1556)*. Universidad de San Simón, Cochabamba.

MURRA, John V.
1972 "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". En Ortiz de Zúñiga 1972.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1978a *La organización económica del estado inca*. México.
1978b "Los olleros del Inka: hacia una historia y arqueología del Qollasuyu". En *Historia, problema y promesa. Homenaje a Jorge Basadre*, I, Lima.
1978c "La correspondencia entre un 'capitán de mita' y su apoderado en Potosí". *Historia y Cultura*, 3, La Paz.
1980a "Waman Puma, etnógrafo del mundo andino". En Guaman Poma de Ayala 1980.
1980b "Derechos a las tierras en el Tawantinsuyu". *Revista de la Universidad Complutense*, 117, Madrid.
1987 "¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea?". En O. Harris, B. Larson y E. Tandeter (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos*. CERES, La Paz.

MURÚA, Martín de
1946 *Historia del orígen y genealogía real de los incas*. Edición de Constantino Bayle, Madrid.

OBEREM, Udo
1981 "El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la Sierra ecuatoriana, siglo XVI". En S. Moreno y U. Oberem, *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana*, Otavalo.

ORTIZ DE ZÚÑIGA, Iñigo
1967-72 *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Edición de John V. Murra, Huánuco-Lima.

PEASE G.Y., Franklin
1970 "Documentos sobre Chucuito". *Historia y Cultura*, 4, Lima.
1973 "Cambios en el reino lupaqa (1567-1661)". *Historia y Cultura*, 7, Lima.

PEREÑA, Luciano
1976 "La pretensión a la perpetuidad de las encomiendas en el Perú". En *Estudios sobre política indigenista española en América*, II, Valladolid.

PIZARRO, Pedro
1978 *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Edición de Guillermo Lohmann Villena, Lima.

POLO, José Toribio
1913 "Apuntes sobre las epidemias en el Perú". *Revista Histórica*, V, Lima.

POLO DE ONDEGARDO, Juan
1872 "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros. 1571". En CDIAO, XVII, Madrid.
1940 "Informe... al licenciado Briviesca de Muñatones". *Revista Histórica*, XIII, Lima.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1944-48 *Cedulario del Perú*. Lima.
1959 *Cartas del Perú (1524-1543)*. Lima.

PUGA, Vasco de
1985 *Cedulario de la Nueva España [1563]*. México.

QUIROGA, Pedro de
1922 *Coloquios de la verdad.* Edición de Fr. Julián Zarco Cuevas, Sevilla.

RAMÍREZ VALVERDE, María
1970 "Visita a Pocona (1557)". *Historia y Cultura*, 4, Lima.

RIVERA, Silvia
1978 "El 'mallku' y la sociedad colonial en el siglo XVI: el caso de Jesús de Machaca". *Avances*, 1, La Paz.

ROMERO, Carlos A.
1924 "Libro general de la visita del virrey don Francisco de Toledo". *Revista Histórica*, VII, Lima.

ROMERO, Carlos A. y Horacio URTEAGA
1916-34 *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú.* Lima.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
1962 "Nuevos datos sobre la tenencia de tierras en el incario". *Revista del Museo Nacional*, XXXI, Lima.
1963 "Dos manuscritos inéditos con datos sobre Manco II: tierras personales de los incas y mitimaes". *Nueva Coronica*, 1, Lima.
1975 "Algunos comentarios hechos a las Ordenanzas del doctor Cuenca". *Historia y Cultura*, 9, Lima.
1977 *Etnía y sociedad. Costa peruana prehispánica.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1978 *Señoríos indígenas de Lima y Canta.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

ROWE, John H.
1978 "La fecha de la muerte de Wayna Qhapaq". *Histórica*, II, 1, Lima.

SALOMON, Frank
1975 "Don Pedro de Zambiza, un varayuj del siglo XVI". *Cuadernos de Historia y Arqueología*, 42, Guayaquil.
1980 *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas.* Instituto Otavaleño de Antropología, Quito.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás
1973 *La población de América Latina.* Madrid.

1978 *Indios y tributos en el Alto Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

SANCHO, Pedro
1938 *Relación para Su Majestad de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla y de la calidad de la tierra*. En Horacio Urteaga, *Los cronistas de la conquista*, París.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYHUA, Juan de
1968 *Relación de antiguedades deste reyno del Perú*. En *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid.

SANTILLÁN, Hernando de
1968 *Relación del origen, descendencia política y gobierno de los Incas*. En *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1942 *Historia de los Incas*. Buenos Aires.

SAUER, Carl
1966 *The Early Spanish Main*. University of California Press, Berkeley y Los Angeles.

SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de
1776 *Política Indiana*, I, Madrid.

SPALDING, Karen
1974 "El kuraka y el comercio colonial". En *De indio a campesino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

TITU CUSI YUPANQUI
1916 *Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II*. En C. A. Romero y H. Urteaga, *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, I Serie, tomo 2, Lima.

URQUIDI, José M.
1971 *El origen de la noble Villa de Oropesa*. Honorable Municipalidad de Cochabamba, Cochabamba.

URTEAGA, Horacio
1938 *Los cronistas de la conquista*. París.

VARGAS, José María
1937 *Fr. Domingo de Santo Tomás, defensor y apóstol de los indios del Perú.* Quito.

VARGAS UGARTE, Rubén
1951 *Pareceres jurídicos en asuntos de Indias.* Lima.
1966 *Historia General del Perú,* vol. V, Lima.

VELLARD, Jean
1956 "Causas biológicas de la desaparición de los indios americanos". *Boletín del Instituto Riva Agüero*, II, Lima.

VITORIA, Francisco de
1967 *Relectio de Indis [1537-1538].* Edición de L. Pereña y J.M. Pérez Prendes, Madrid.

WACHTEL, Nathan
1981 "Los mitimas del valle de Cochabamba: la política de colonización de Wayna Capac". *Historia Boliviana*, I, 1, Cochabamba.

ZAVALA, Silvio
1979 *El servicio personal de los indios en el Perú (extractos del siglo XVII),* II, El Colegio de México.

ZORITA, Alonso de
1985 *Cedulario de 1574.* México.

La composición de **Transiciones hacia el sistema colonial andino** fue realizada en el Instituto de Estudios Peruanos y estuvo a cargo de Aída Nagata.
El texto se presenta en caracteres Times de 10 p. con 2 p. de interlínea. Las notas de pie de página en 8 p. con 1 p. de interlínea. La caja mide 26 x 39 picas.
Se terminó de imprimir en noviembre de 1994 en el Taller Gráfico de Tarea Asociación Gráfica Educativa.
Psje. María Auxiliadora 156-164 - Breña
Teléfonos 248104 - 241582
LIMA-PERU

Serie
ESTUDIOS HISTORICOS

7. Heraclio BONILLA. *Un siglo a la deriva. Ensayos sobre el Perú, Bolivia y la guerra.* Lima 1980, 236 pp.
8. Antonio MITRE. *Los patriarcas de la plata. Estructura socioeconómica de la minería boliviana en el siglo XIX.* Lima 1981, 229 pp.
9. Manuel BURGA, Wilson REÁTEGUI. *Lanas y capital mercantil en el sur. La Casa Ricketts. 1895-1935.* Lima 1981, 215 pp.
10. Carlos Sempat ASSADOURIAN. *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico.* Lima 1982, 339 pp.
11. José DEUSTUA. *La minería peruana y la iniciación de la república, 1820-1840.* Lima 1986, 288 pp.
12. Carlos CONTRERAS. *Mineros y campesinos en los Andes. Mercado laboral y economía campesina en la sierra central, siglo XIX.* Lima 1988, 2a. ed., 155 pp.
13. Carmen Diana DEERE. *Familia y relaciones de clase: el campesinado y los terratenientes en la sierra norte del Perú 1900-1980,* Lima 1992, 414 pp.
14. Fernando ROMERO. *Safari africano y compraventa de esclavos para el Perú 1412-1818,* Lima 1994, 275 pp.

Los seis ensayos reunidos en este volumen estudian en la diversidad un solo problema: el complicado proceso de transición al sistema colonial desarrollado en el espacio regido antes por el Inca. Procesos, prácticas e instituciones como la caída demográfica indígena, los intercambios entre las distintas «naciones» que componían el Tawantinsuyu y los debates en torno a los señores naturales y la introducción de funcionarios locales europeos, son examinados bajo una nueva perspectiva: la del poder y las demandas de las autoridades étnicas y de las violentas contradicciones que continuamente dividieron al grupo conquistador a lo largo de un tiempo «absolutamente revuelto», el que corrió desde la infortunada derrota de Atahualpa en Cajamarca hasta el «descubrimiento» español del Taqui Onkoy. Este es un libro de economía política indígena pero también de ética colonizadora y de la apasionante tensión desatada entre los principios de la utilidad económica y la justicia cristiana.

ISBN 84-89303-36-3
ISSN 1019-4533